

علي صدقي أزايكو

# تاريخ المغرب أو الناويلات الممكنة

مركز طارق بن زياد



بإهداء

إهداء إلى :

عائلتي الصغيرة والكبيرة

ابنتي تليلا وابني زيري

إلى جميع المغاربة المخلصين لهويتهم العميقة

إلى وطني الذي بدأ يتبين

بشائر مستقبل أفضل

وانبعاث حقيقي للأمة المغربية العصرية

إصدارات مركز طارق بن زياد

17 زنقة بغداد رقم 5

الرباط

Tel/fax: 00 212 037 70 62 62

e.mail : centretarikibnzyad@iam.net.ma

Site web : Centretarik.org.ma

بإهداء

إلى

• الكتاب : تاريخ المغرب أو التأويلات الممكنة

• المؤلف : علي صدقي أزيكو

• الناشر : مركز طارق بن زياد

• الطبعة الأولى : أكتوبر 2002

• الإخراج الفني والطبع : اميرال

• الإيداع الضائوني : 2001/0908

• الترميم الدولي : 0 - 22 88 - 0 - 9954



## الفهرس

تصدير	5
مدخل إلى تاريخ شمال إفريقيا الإسلامي : الإقليم والصادر	9
شمال إفريقيا قبل بداية العصر الإسلامي	33
البدايات الأولى لدخول بلاد الأمازيغ في المجال الإسلامي	49
النسب والصاريخ وابن خلدون	99
الصخر والبرانس	137
تأريخات	149
تأريخات	157
تأريخات	163
شجرة عن ماضي كز نفيدالية وأيت ووؤنيت	
من خلال بعض المصادر التاريخية	167
قناوى بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «النفلاوى»	
بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر	185
تحقيق المصادر التاريخية : تصحيح المتن وإعادة قراءته	239
مساهمة في التعرف بخطوط «رحلة الوافد»...	249
ملاحظات حول محمد اختار الموسى وأعماله	267
التاريخ وعلم اللغويات	289

## تصدير

طلب مني السيد حسن أوريد، أن أكتب تصديرا لهذه المجموعة التي تنشر من أبحاث صديقي الأستاذ علي صدقي أزايكو، طلبا نابعا، على ما يبدو، لا من اعتبارات أكاديمية غرضها الإبراز أو التفخيم، بل من حسن ظنه بأني أقرب الناس إلى المؤلف في بيئة النشأة، وفي الجاهلية، وفي التخصص، وفي بعض المعاناة، أمور نبعت منها على مر الأيام أحاسيس زاخرة متبادلة وبث شكوى.

والأجدر، مما ذكرت بأن يبرر ذلك الطلب وهذه الاستجابة، معرفتي الخاصة بسيرة علي صدقي في البحث، بعد أن جلسنا معا على مقعد الإبتدائي والثانوي وتكوين المعلمين وكلية الآداب.

سافر صدقي إلى فرنسا وحضر دروس جاك بيرك في أوائل أعوام السبعين بالكوليج دوفرانس، وسجل تحت إشرافه رسالة حول تاريخ وادي نفيس، أحد أودية الأطلس الكبير مهد الموحدين، موطن كنيسة التي كلف بها بيرك ونشر حول تاريخها بحثه الشهير. ومن يفهم كتابة بيرك حول الأطلس أحسن من أزايكو؟ غير أن كتابة أزايكو حول هذه المنطقة أوضح من كتابة بيرك بالنسبة لعموم القراء، وقضايا تاريخية أكثر مما هي إشكالية نظرية.



رأيت أنه وقد عاد إلى المغرب وبدأ أبحاثه الميدانية، واشترى لتطوفاته سيارة رينو 4 وأبلى تحتها العجلات تلر العجلات. وطرق كل أبواب المطان، وحمل معه قوالب سكر "المدارة" لعله يعثر على وثائق يظهر أنها لم تكتب قط، وإنما ظلت أصداء أنفاس تتردد "غلغلتها" بين السفوح، ولكن عناد الباحث أبي إلا أن ينطق الأحجار، ومازال على رجائه الإعجازي الغض لا يمل طوال السنين، فيأصر أمثاله، وقليل ما هم، لم يطلو يوم اليأس جريدة الحياة.

وبعد ثلاثين عاما من مرادة الشعاب بلا كلل، عاد صاحبنا بخياشيم أنفه وهي ملأى برائحة العرعر الفواح، ويكفي غنيمة ومسك إياب، ولكنه عاد أيضا بهذه التنقيبات البحثية الرائدة التي هي كالخريدة، لم يفسدها تكريس منافع ينتهي بالدفاع عن أطروحة جامعية، لأن الأعراف المهترئة بجامعتنا لا تعترف بالمفرق العنوان، إذ هي عاجزة عن إقامة الجمع الموضوعي. قسمة هذه التنقيبات لن يراها إلا الجيل الذي ينتظر منه أن يضع النقاط على حروف الثقافة المغربية، بعد أن يسيل عرق كثير من جبين سيخلق للحياة، وبعد أن تصعق الخفافيش بضوء النهار.

كنت أرى صديقي بعد كل جولة بحث، وكان يطيب لي أن أمازحه على تلك الحال بالقول الشعري الأمازيغي:

Yan igmcm ar id  
Ighd ur umzen yat  
Is aka acbbin tiswar idukan

من صاد إلى المساء ورجع بخفي حنين

إنما هو يبلي نعال حذائه

يظهر صديقي في هذه الأبحاث مهتما بالتاريخ المحلي، قارنا لأشياء مجهرية في ميدان يعرفه، عارفا باللغة التي تخبئ كثيرا من مقايح فهم ذلك التاريخ، مقارنا بين سجلين وضع أحدهما على الآخر وكادت أوراقهما أن تختلط. صديقي يكره الخلط ويسعى إلى إلقاء الضوء على أركان الحبايا.

أخذ صديقي مجهره باحثا عن جبل، كما أخذ ديوجين بقنديله باحثا عن الحقيقة، فإذا هو

أمامه في الوثائق جبل خفي من كثرة الظهور، خفي حتى عاد هامشا من شدة إمساكه بالأرض أن تزول. ذهب صديقي إلى الجبل يسأله عن عمر شجر البلوط (تاسافت)، وعن خبر الفتية الذين هربوا أمام السلطان، نزاع له "قرون"، يقول صاحبنا: حيدا لو أوضحنا جليته.

من يهمه أن يبحث في آيت واوڭگيت وآيت إراتن؟ ومن يهمه أن يعرف عن البئر والبرانس أكثر مما عرفه عنهم ابن خلدون نفسه؟ إن هذا المهتم لابد وأن يكون أحد أولئك الذين لا يبحثون عن العشب الأخضر، لأنهم ليسوا من البقر الآدمي، ولابد أن يكون إلى جانب بوهيميته الثقافية مالكا لعدة فضوله بأن يعرف الميدان، ويعرف اللغة، ويعرف النصوص التاريخية الكلاسيكية، فتجده يجرؤ بصدد هذه الأخيرة على أن يتحدث عن التعامل مع المخطوطات وأن يطرق دروب "تحقيقها".

ولعمري فإن من يملك ناصية هذه العدة لا يشعر المرء بخجل وهو يمدحه، بل لا يتردد أن يكون له كالكثافة التي تجلي بإطرائها محاسن العروس (والكثافة من تنكّفت، وهي الزواج في اللغة التي كتب بها أزايكو شعره الرقيق).

أقول هذا واستغفر الله في زمن صوح فيه التبت عندنا ووعي الهشيم.

الباحث المولود في مواضعه هذه مشغول بـ "الأصول" و"المدخل" و"البيانات"، انشغالا يعطي للتاريخ الثقافي معناه التداخلي الحديث، لا معنى الهوس بالإشكالي بالكوين وأرضية الصفر، فالذي يهمه هو سياق التفاعل بين عناصر الثقافة المتعددة الملامح في بلدان إفريقيا الشمالية، ذلك التفاعل الذي أدى إلى التغيير اللاحق في ضوء الإسلام بجميع مكوناته الثقافية، ومن هنا اهتمام الباحث بأعراف الجماعة المسمون بالنفائيس وقول المفتي فيهم.

فمن عناصر الحالة اللاحقة ما هو مرتبط بالأنساب وأحكام الفقه على ممارسات الفلاحين، وبمكونات الخزن (الدولة المغربية ذات المشروع الإسلامية التي لها أصل في النظام الجماعي القبلي القائم على الحصن الجماعي "الخزن").

أزايكو في كتابة التاريخ من خلال هذه الأبحاث مهني صرف، والمهنية عنده توثيقية معززة بالإحالات، ومنهجية مستمدة من أفق المقارنة الرحب مع حسن التوطن، ومهنيته هذه



لا تتناقض مع الفكرة الملتزمة ومع التزامه فهو غير صحاب ولا عراف يرجع بالغيب، ولا مداهن، ولكنه يبحث عن تاريخ مصالحة أو مصالحة تاريخ، ولعل هذا البحث هو الذي جعله يهتم باختيار السوسي وأعماله كنقطة مصالحة.

كنت وإياه نسبر بحجب أستاذ سابق لنا ذات غسق من أيام خريف 1966، فقال صدقي كلاما، وعلق عليه الأستاذ بأسلوبه الكاريكاتوري المعروف: «طموحك يا سي علي في الثريا، وعندما تصير إلى مثل سني ستجده على الأكثر في علو رأس تلك الخشبة»، وأشار إلى خشبة من أخشاب أسلاك الهاتف!

كيف يمكن يا ترى أن يقاس بُعد مرمى إنسان بعد حياة مكابدة؟ بمحنته يا ترى؟ بعُمق تعبيره عنها وصدق عمله؟ فهذا هو الشخص العضوي في ذات أزايكو، ولولا هذا الإلتحام بين الباحث والشخص لكان الأجدى أن تُقدم هذه الأبحاث مجردة من كل سياق ذاتي، غير أنه سياق شاهد على عمق كاتبها واختياره وعنايته وأمانته ولهته وراء زمن ما شقي به ولا أعصى بضميه القاسي.

مدخل إلى تاريخ شمال افريقيا الإسلامي

### الاسم والمصادر (\*)

## I - التطور التاريخي لاسم المنطقة :

(1-1) الأسماء المختلفة التي أطلقت على المنطقة

لقد أطلقت على الجزء الشمالي من القارة الأفريقية أسماء مختلفة واكتبت كل مراحل تاريخه الطويل في أهم لحظاته البارزة. هذه اللحظات التي لم نتعرف على القديم منها إلا من خلال إشارات، قلما تكون بناءة وكافية، وردت في مصادر الشعوب التي دخلت في علاقة تاريخية مع سكان المنطقة. هذه الشعوب، كما هو معلوم، شعوب متوسطية معروفة تاريخيا: المصريون القدماء والاعريقيون والقيبيقيون والرومان...



فقد سماها اليونان ليبيا Libye، وميزوها عن الصحراء اعتمادا على لون بشرة ساكنيها، لأن ساكنيها كانوا من البيض، وسكان الصحراء من الإثيوبيين السود Ethiopiens noirs (1).

ويبدو أن هذا الاسم مأخوذ من اسم المجموعات البشرية التي كانت تسكن ما بين خليج سيرت Syrtes ونهر النيل، أي اللوبيون Les Lebou (2). وأطلقوا فيما بعد اسم «الليبيين» على مجموع السكان الأصليين لأفريقيا الشمالية، وتبعهم في ذلك القرطاجيون والعبريون (3). أما الرومان فقد أطلقوا في البداية اسم أفريكا Africa على القسم الشمالي الشرقي من تونس الحالية، وعمموه فيما بعد ليصبح اسما للقارة كلها (4)، وقد اختاروا كلمة «مور» Maures التي كانت مخصصة لتمييز سكان شمال المغرب الحالي، وأطلقوه اسما لكل من يقطن شمال أفريقيا من الأمازيغ (5).

وهنا تجدر الإشارة إلى أن هناك مجموعة من الأسماء فرضتها التقسيمات الإدارية في عهد الرومان، مثل: موريتانيا الطنجية Maurétanie Tingitane (المغرب الواقع غرب نهر ملوية)، موريتانيا القيصرية Maurétanie césarienne (شرق ملوية إلى نهر شليف تقريبا)، نوميديا Numidie (من شليف إلى الحدود الغربية لتونس الحالية على وجه التقريب)، ثم أفريقيا بروقنصلية Afrique Pro-consulaire (6).

ابتداء من القرون الوسطى أطلق الأوروبيون على المنطقة أسماء أخرى مثل: الدول البربرية Etats Barbaresques، و «بارباريا» Barbarie، وأفريقيا الصغرى Afrique mineure، وبلاد الأطلس Pays de l'Atlas، وأفريقيا الشمالية الفرنسية أو أفريقيا الشمالية (7).

وقد اعتبر شارل اندري جوليان أن أحسن هذه الأسماء كلها هو «بيربريا» Berbérie، لأنها تدل على أن سكان المنطقة كلهم من «البربر» Berbères، رغم أنهم لم يسموا أنفسهم بهذا الاسم (8). كما كرسوا الأسماء الحالية لكل من ليبيا Lybie وتونس Tunisie والجزائر Algérie، و«ماروك» Maroc (9).

## 1 - 2) تغيير العلاقة بين المسمين والأسماء يؤثر على مضامينها

أول ما ينبغي أن يلاحظ بخصوص هذه المسألة هو أن جل هذه الأسماء، إن لم نقل كلها، صدرت عن الأجانب الذين تعرفوا على المنطقة أو اقتحموا حدودها بشكل من الأشكال في ظروف تاريخية معينة.

كما أن بقاء هذه الأسماء ووصولها إلينا، نصيجة لكون المصادر الأولى لتاريخ المنطقة المذكورة، صدرت هي بدورها عن نفس الجهات الأجنبية.

هذا النوع من الأسماء قليلا ما يدخل في عين الاعتبار الحقائق والرغبات المحلية، نظرا لكون واضعيها يجهلون هذه الحقائق وتلك الرغبات. أو لأن لديهم مواقف مضادة لها. وفي أحسن الحالات يطلقون على المنطقة المعنية اسم الجهة الجغرافية. غير أن الجهات لأمعنى لها إلا انطلاقا من نقطة معينة. وهذه تعتبر عادة هي مركز التصور. ومركز التصور الجغرافي قد يتحول في ظروف تاريخية محددة إلى مركز تصور «إثني - مركزي» Ethnocentrisme، وفي هذه الحالة تصبح أسماء الجهات المحيطة بالمركز محملة بمضامين القيمة الطافحة بالأحكام المسبقة التي تلصق عادة بالأطراف والهوامش.

فتسمية الأشياء والناس، ليس فقط مجرد عملية اصطلاحية تفرضها الضرورة العملية للسير العادي لنظام الحياة، في علاقته مع الإنسان، بل توظيف ارادي أو لاشعوري لنوع هذه العلاقة المرغوب فيها أو المقروضة، في إطار التعامل الضروري بين الإنسان ومحيطه الطبيعي والبشري، فإطلاق الاسم تعبير عن علاقة ما، عن موقف ما من وبين المسمي والمسمى. ومعلوم أن العلاقة والموقف في هذه الحالة يتغيران بتغير الأحوال، وتغيرها هذا يؤدي حتما إلى تعديل ما في شكل ومضمون الأسماء... ومن هذا تستمد الأسماء قيمتها الوثائقية بالنسبة إلى المؤرخ.

فدراسة الأسماء من هذا الجانب - مع كل ما يقتضي ذلك من يقظة وحذر - يمكن أن تفضي بالباحث إلى اكتشاف أسرار وخبايا العقلية الجماعية، ومدى تأثرها بمحيطها المادي والايديولوجي في تحديد العلاقات المختلفة بين أفراد الجماعة الواحدة، أو بين هذه والأخرى.



بها إلى المغرب الكبير وسكانه، وعن نوع الانطباع الذي خلقت حروب الفتح في شمال إفريقيا خاصة وأنها دامت أكثر من نصف قرن، وترجم بدرجات متفاوتة الرغبة في تجاوز المواقف الأولى الناتجة عن عنف المواجهة وصعوبة التأطير (ما يسمى بالارتداد الذي تكرر اثنتي عشرة مرة، رفض حكم الولاة الأمويين، الثورات الخارجية، الفتح عنوة أم صلحا أو لاهذا ولا ذاك...) (72).

وكيفما كان الأمر، فإن المعلومات والأخبار المتعلقة بشمال إفريقيا جغرافيا وبشريا، في فترات ما قبل الإسلام، وفي الحقب الأولى بعد الفتح... التي تتضمنها هذه المصادر، تحتوي على كثير من الخرافات والأساطير، والحكايات الملفقة التي لا تستند على وثائق، ولا يقبلها منطق. وكان ابن خلدون أول من انتقد هذا النوع من الأخبار، وفند بعضها بشجاعة نادرة (73).

#### 2- أقسام هذه المصادر

يوجد منها نوعان رئيسيان: **أولا : المؤلفات التاريخية**، ونوردها هنا حسب الترتيب الذي قدمها به الأستاذ محمد المتوني (المصادر... ص 17).

- 1) «كتاب النسب الكبير» أو «الجمهرة في الأنساب» لابن الكلبي المتوفى عام 819/204، بعض أجزائه المخطوطة لا تزال موجودة.
- 2) «فتوح إفريقية» للواقدي، المتوفى عام 823/207، وهو منشور.
- 3) «فتوح مصر والمغرب» لابن عبد الحكم المتوفى عام 829/214 أو 871/257، وهو منشور.
- 4) «فتوح البلدان الصغير» للبلاذري المتوفى عام 892/279، وهو مطبوع.
- 5) «تاريخ الرسل والملوك» لأبي جعفر الطبري الفارسي، المتوفى عام 923/310، وهو مطبوع.
- 6) «مروج الذهب» للمسعودي، المتوفى عام 956/345، وهو منشور.

**ثانيا : المؤلفات الجغرافية**، وهي مصادر تاريخية هامة، لأنها تضم عادة معلومات عن السكان والسكن، والتجارة، والانتاج الفلاحي، والمعدني، والعادات، والتقاليد والأحوال الثقافية، كما تحتفظ بثروة هائلة من أسماء الأعلام الجغرافية والبشرية التي تكتسي أهمية خاصة بالنسبة إلى الباحثين في التاريخ الاجتماعي على الخصوص.

- من أهم هذا النوع:
- 1) «كتاب البلدان» لليعقوبي، (897/284).
  - 2) «مسالك الممالك» لابن خردادبة الفارسي (حوالي 300/13-912).
  - 3) «مسالك الممالك» للاصطخري (957/346).
  - 4) «صورة الأرض» لابن حوقل (مابعد 977/367).
  - 5) «احسن التقاسيم في معرفة الأقاليم» للمقدسي (حوالي عام 1000/390).
- أبرز ملاحظة يمكن ابدؤها بخصوص ما ذكر، هي أنها كتبت كلها ما بين القرن التاسع والعاشر، بينما دارت أحداث الفتوح في شمال إفريقيا في النصف الثاني من القرن السابع والنصف الأول من القرن الثامن الميلادي. وهذا يعني أنها مصادر متأخرة «وتعتمد - كما كتب عبد الله العروي - على روايات شفوية متنوعة الأصول، ولكن العيب الرئيسي كامن في هذا النوع نفسه من الوثائق، فكثرت المغازي (التي تتحدث عن الفتوحات الإسلامية)، غالبا ما تكون من تأليف رجال الفقه الذين يريدون تحديد الظروف التي اعتنقت فيها مختلف الأقاليم الدين الإسلامي. لأن بهذه الظروف تتعلق الوضعية القانونية للأراضي والأفراد، وبما أنهم كانوا يتمسكون بالرغبة في أن يتركوا للناس إمكانية المطالبة بالنظام الأكثر ليبرالية، فإنهم كانوا يقبلون الروايات الأكثر تناقضا» (74).
- الملاحظة الثانية هي أن جل مؤلفي هذه الكتب لم يزوروا شمال إفريقيا، فباستثناء ابن حوقل صاحب كتاب «صورة الأرض» الذي زار المغرب ومناطق أخرى من العالم الإسلامي - ربما فعل ذلك في إطار عمله التجسسي لصالح الفاطميين - (75)، واليعقوبي صاحب كتاب البلدان، الذي زار إفريقية وتلمسان دون المغرب (76)، لم يثبت أن أحدا من الباقين أخذ



معلوماته المتعلقة بالمغرب بطريقة مباشرة من الأماكن التي وقعت فيها أحداثها، أو توجد فيها إذا كان الأمر يتعلق بوصف جغرافي أو بشري.

يضاف إلى كل ماذكر ملاحظة أخرى تتعلق بالجغرافيين، وهي أنهم يهتمون في الغالب بالمدن والطرق أو المسالك بصفة خاصة (77).

وبخصوص ابن خرداذبة واليعقوبي وابن حوقل الذين كانوا شيعيين، ينبغي اعتبار هذا الانتماء حينما يتعلق الأمر بأعدائهم المذهبيين كالأغالبية والخوارج في شمال إفريقيا مثلا (78).

## II - 2) المصادر المغربية

تتميز المصادر المغربية التي كتبت عن الفترات الأولى من تاريخ المغرب الإسلامي - بكونها - بصفة عامة - متأخرة زمنيا عن المصادر المشرقية المشار إليها سابقا، وإذا كانت لا تختلف عنها من حيث الاهتمامات "المواضيعية" (المغازي، الأنساب، تاريخ الدول، الجغرافيات...)، فإنها تتجاوزتها نسبيا من حيث طريقة تقديم المواد التاريخية التي تتضمنها (الاختفاء الشبه الكامل لطريقة الاستناد مثلا في رواية الأخبار). ويبدو أن ذلك راجع إلى كون مؤلفيها اعتمدوا على المصادر المشرقية المكتوبة المعروفة آنذاك مع إضافات جمعوها في عين المكان بطرق متعددة (الرواية الشفوية، الوثائق المكتوبة، التجربة الميدانية...) مع إعطاء روايات متعددة حول حدث واحد.

إذا كانت التأثيرات القبلية على الكتابة التاريخية المغربية معدومة أو غير بارزة، على عكس ما كان في المشرق، فإن التأثيرات المذهبية والسياسية، كانت ذات أثر واضح.

هكذا نجد أن هناك مصادر وكتب ألفها سنيون، وأخرى من وضع الشيعيين ونوعا ثالثا صنفه الخوارج (79). ونظرا للصراع الحاد الذي كان بين أنصار المذاهب المذكورة، فإن تصانيف كل فريق منهم تميل في غالب الأحيان إلى إبراز مزايا وفضائل من تنتمي إليهم، وإظهار نقائص الآخرين أو إهمال أخبارهم، وبما أن المذهب السني تمكن في آخر المطاف من الانتشار الواسع، فإن تراث الشيعة والخوارج، أصيب بكثير من الاتلاف والإهمال (80).

«لقد أخبرنا الدرجيني [في كتابه طبقات الأباضية ج 2 ورقة 125 ظهر] أن مكتبة الأئمة الرستميين المعروفة «بالمعصومة» أحرقها أبو عبد الله الشيعي سنة 297هـ، ومن الخلق أن كتب الصغرية بسجل مائة لاقت نفس المصير». (81)

## 2-1) نماذج من المصادر المغربية الأولى

لقد أشرنا في أوائل هذا العرض إلى أن الكتابة التاريخية المغربية، تأثرت بسابقتها المشرقية. فقد كتب المغاربة أولى كتبهم التاريخية في المغازي والفتوح والأنساب وتاريخ الدول والجغرافيات ومواضيع أخرى تتعلق بالجوانب الثقافية.

هذه نماذج منها كما تحدث عنها الأستاذ محمد المتونني في كتابه المصادر العربية لتاريخ المغرب.

## 2-2) المغازي والفتوح

- «فتوح إفريقية» للقيرواني (عيسى بن محمد)، وهو أول كتاب مذكور في المغازي ألف بشمال إفريقيا، يعد الآن مفقودا غير أن هناك من أخذ عنه من مؤلفي الكتب التي وصلتنا، كالبيكري وصالح بن عبد الحليم.

- «كتاب الرايات» للرازي (محمد بن موسى) المتوفى بقرطبة عام 886/273، تحدث فيه عن فتح الأندلس، كان متداولاً إلى غاية القرن الرابع عشر، صاحب كتاب مفاخر البربر من الذين اقتبسوا عنه.

- «مغازي إفريقية» لابن الجزار القيرواني (-369/980)، هو الآن من الكتب الضائعة، ولكنه كان مصدرا من مصادر أبي عبيد البكري (82).

## 2-3) الأنساب:

لقد كتب المغاربة في مادة الأنساب منذ وقت مبكر. فأول كتاب في أنساب الأمازيغ، كتب بعد فتح الأندلس مباشرة (83)، ويبدو أن الجيل الأول المعروف من النسابين الأمازيغ الذين طوروا الكتابة في مادة الأنساب، ظهر في القرنين التاسع والعاشر الميلاديين ومن بعض هؤلاء استفاد ابن حزم (456/1064) فيما كتبه عن جمهرة نسب البربر وبيوتاتهم



بالأندلس، وعن تاريخ إفريقيا الشمالية في العصر الوسيط (84).

من هؤلاء:

- أيوب بن أبي يزيد بن مخلد بن كيداد (333 أو 336 هـ).

- محمد بن يوسف الوراق.

- أبو محمد بويكشي البرزالي الأباضي.

- أبو سهل الفارسي النفوسي.

هناك جماعة أخرى من النسابين نعرفها بأسمائها، ومن خلال ما اقتبس من كتبهم التي بقيت متداولة إلى أواخر القرن الثامن عشر الميلادي (85). ومن هؤلاء سليمان بن إسحاق المطمطي وهاني بن يصدور الكومي وكهلان بن أبي لؤي الأوربي (حي أوائل القرن الحادي عشر الميلادي) وعبد الله بن أبي المنجد الغيلي (ق 11) الذي نقل عنه ابن عذاري وعبيد بن صالح بن عبد الحليم، وقد ألف كتابا في «تاريخ الكنعانيين والعماليق» وآخر في «أنساب البربر» (86).

#### 2-4 تاريخ الدول

يضم هذا الصنف مجموعة من العناوين، نذكر منها بصفة خاصة:

- «تاريخ إفريقية والمغرب» للربيع القيرواني (بعد عام 417/1026)، نشرت القطعة الصغيرة المعروفة منه، وتضم معلومات عن فتح المغرب الأقصى وبداية الدولة الإدريسية.

- «المقتبس في أخبار بلد الأندلس» لابن حيان (469/1076). وهو مصدر ضائع جله. في القطعتين الرابعة والخامسة منه معلومات قيمة عن علاقات المغرب بعبد الرحمن الثالث وابنه الحكم الثاني (87).

- كتب محمد بن يوسف الوراق في «أخبار ملوك إفريقية وحروبهم والقائمين عليهم» وفي أخبار مدن مثل: ناهرت ووهران وسجلماسة ونكور... (88)، والتي نقل منها ابن عذاري والبيذق وغيرهما.

- الجزء الخاص «بتاريخ إفريقية والأندلس» لعريب بن سعد القرطبي (369/980)،

والذي نقل منه ابن عذاري وابن خلدون وغيرهما.

- كتاب بن أبي الفياض (458/1066) الذي اقتبس منه المراكشي صاحب المعجب وابن الآبار وابن عذاري.

- «تاريخ إفريقية» خالد بن خدّاش، الذي نقل منه مؤلف كتاب «مفاخر البربر» (89).

#### 2-5 الجغرافيات

أول ما ينبغي الإشارة إليه في هذا الباب هو كتاب «مسالك إفريقية وممالكها» لمحمد بن يوسف الوراق (363-973)، الذي قال عنه ابن حزم: إنه كان ديوانا ضخما. وقد أفاد منه البكري وغيره.

وأخيرا نذكر مصدرا من المصادر الأساسية عن تاريخ إفريقية والمغرب والصحراء وإفريقيا السوداء، في الفترات التي تعيننا هنا، أي من بداية الفتح إلى منتصف القرن الحادي عشر الميلادي. هذا المصدر هو:

- «المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب» لأبي عبيد عبد الله ابن عبد العزيز البكري (487/1094).

تكمن أهمية هذا الكتاب في كونه أوصل إلينا معلومات استقاها من مصادر تعتبر لحد الآن مفقودة، وفي مقدمتها كتب الوراق السابق الذكر، وفي كونه غزير المادة، وأقرب إلى الدقة في أخباره، وخاصة منها المتعلقة بالطرق والمراكز التجارية. كما أنه يضم معلومات وافرة عن فترة الفتح والدول المغربية الأولى في العصر الإسلامي (90). أضف إلى ذلك أسماء الأعلام البشرية والجغرافية التي يزخر بها الكتاب، التي تكتسي أهمية وثائقية كبيرة في دراسات التاريخ الاجتماعي والثقافي.

2-6 هناك أنواع أخرى من المصادر، يمكن استعمالها بصفة خاصة في ميادين التاريخ الاجتماعي والثقافي، نذكر منها على سبيل المثال كتاب ابن الفرضي القرطبي (403/1013) «تاريخ علماء الأندلس»، وكتاب الحميدي الميورقي (488/1095) المسمى: «حدرة المقتبس».



وفيها أخبار عن العلماء الأندلسيين وبعض المغاربة المعاصرين لهم أو الذين عاشوا قبلهم. إذا كانت نسبة لا يستهان بها من المصادر المغربية السابقة الذكر، مفقودة أو ضائعة جزئيا أو كليا، فإن كثيرا من كتب التاريخ التي وصلت إلينا، اعتمدتها واقتبست منها الكثير من الأخبار والمعلومات. وقد استفاد منها بصفة خاصة مؤرخان مغربيان عاشا في القرن الرابع عشر، في كتابة موسوعتيهما عن تاريخ المغرب، نقصد هنا ابن عذاري المراكشي وعبد الرحمان بن خلدون (91). «البيان المغرب» و«كتاب العبر» مصدران، بالإضافة إلى كونهما يضمّان مادة تاريخية غزيرة، يمتازان باتصاف مصنفيهما بتحري الدقة وتحفيظ الأخبار، واستعمال العقل الناقد فيما يقدمانه من معلومات، مما جعل منهما قطبين من أقطاب المدرسة التاريخية المغربية في نهاية العصر الوسيط.

## II-3) الدراسات الأوروبية (92)

ترجع أهمية الدراسات الأوروبية المتعلقة بالغرب الإسلامي إلى كونها تتوفر على المزايا الآتية:

1) مكنتنا من التعرف على تاريخ الفترات السابقة للفتح في شمال إفريقيا. وهذا في حد ذاته أمر محمود، لأنه سيساعد على فهم ملابس الفتح، والظروف اخلية التي جعلته يتم في سياق متميز عن الذي تمت فيه الفتوحات الأخرى في المشرق (93).

هذه الدراسات كثيرة ومتنوعة، توجد على شكل مؤلفات ذات اهتمام ينصب على شمال إفريقيا ككل، أو على جزء من أجزائها، وتوجد على شكل مقالات منبثة في مجلات أو موسوعات مختصة، بالإضافة إلى التنقيبات الأثرية، وأنواع الخرائط المنجزة حول مواضيع شتى (94).

2) أخرجت وحققت كثيرا من المصادر الأصلية، لتصبح في متناول الباحثين والمهتمين (95).

3) اهتمت بدراسة وتدقيق أهم أسماء الاعلام البشرية والجغرافية والمؤسسات الدينية والمجتمعية، وجمعت في الموسوعة الإسلامية L'Encyclopédie de l'Islam.

4) أدخلت أساليب منهجية جديدة في التعامل مع الوقائع والأحداث، واستعانت بعلوم مساعدة في دراسة التاريخ كعلم الآثار والجغرافية والسوسولوجية واللغة والطوبونيميا.. وبذلك ابرزت محاور جديدة في افاق الدراسات التاريخية لافريقيا الشمالية.

كل ما ذكر جعل الرجوع إلى هذه الدراسات أمرا ضروريا، مع إعمال النظر الناقد الذي يستلزمه تعامل الباحث مع مصادره ومراجعته كيفما كان نوعها ومصدرها (96).



## الهوامش:

- (1) انظر : Ch-A Julien, Histoire de l'Afrique du Nord, Paris, 1975, t.I, p9
- (2) المرجع نفسه، ص 10، انظر كذلك : Gabriel Camps, Berbères, Aux marges de l'Histoire, Editions des Hespérides, 1980, p 11-12
- (3) انظر شاول أندري جوليان، المرجع نفسه، ص 10.
- (4) المرجع نفسه، ص 9.
- (5) قارن مع كابريل كاميس، المرجع السابق، ص 86 والتي بعدها، 111 - مرور، موريتانيا، موروزيا، مازوك، مازويكوس تامورت، (ءأمور أو موز) (ءأغموز - غماوة) أي أهل أمور (ءاك - أهل أوسكان)
- (6) انظر ط. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 136 - 137.
- (7) المرجع نفسه، ص 9.
- (8) المرجع نفسه، ص 9، قارن مع كابريل كاميس، المرجع السابق، ص 86 وما بعدها.
- انظر كذلك : Guy Tübet-Défol; Afrique Barbaresque dans la littérature française aux XVI et XVII siècle, Genève, 1973.
- (9) يلاحظ أن الصيغة العربية والفرنسية للأسماء الثلاثة الأولى ترجعان إلى أصل واحد، أي حين نجد أن الأمر ليس كذلك بالنسبة إلى المغرب ومازوك، Maroc. ولو احتفظ له باسمه القديم أي مراكش لكان أصل الكلمتين واحداً؛ ويلاحظ كذلك أنه باستثناء "ليبيا" فإن أسماء البلدان الأخرى مأخوذة كلها من أسماء مدن توجد بها : مراكش والحزائر وتونس.
- (10) انظر محمد الشوي، المصادر العربية لتاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1983، ص 17.
- (11) انظر محمد الشوي، نفس المرجع، ص 17.
- (12) انظر تعليق حسن مؤنس على نص جديد عن فتح العرب للمغرب، الذي قدمه ليثي بروفانسال في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في طنجة، العدد الثاني، 1954، ص 226 وما بعدها.
- انظر كذلك :
- E. Lévi - Provençal, Les Historiens des Chérifs, Paris, 1922, pp. 16 sqq: 32.
- (13) مثل : المغرب، جزيرة المغرب، المغرب الأقصى، الأوسط، الأدنى...
- (14) كلمة مازماره Barbare الأخرقية - اللاتينية مثلاً، والتي احتفظت لها خرافة "الريفلي" بنفس الحنولة القديمة (ماهذه البريرة 14)، ونتم عن تفرز الكبير حين يصطدم بعناد مختلف وكثافة جدار حدوده.
- (15) المقصود هنا هو أن المسلمين الأوائل حينما سموا المنطقة الغرب أو المغرب، فإن معرفتهم الجغرافية والبشرية لهذا الغرب أو هذا المغرب، لم تكن كافية، خصوصاً مناطق الوسط وأقصى غربه، انظر ابن خلدون، تاريخ البربر (بالفرنسية) ج 1 ص 186 وما بعدها.
- (16) فتح مصر والمغرب، تحقيق عبد المنعم عامر (1961) ص 232 وغيرها.

- (17) فروع البلدان، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطباع، 1957، ص 314، 315.
- (18) الغنية لتحقيق ماهر زهير جزار الطبعة الأولى، بيروت (دار الغرب الإسلامي) 1982 ص 54 وغيرها.
- (19) البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ج. ص. كولان وإ. ليثي بروفانسال، بيروت، 1983، ج 1، ص 2 وغيرها.
- (20) الروض المعطار في خبر الأقطار، تحقيق إحسان عباس، 1984 ص 26 وغيرها.
- (21) المرجع نفسه ص 232، 260، 268، 274.
- (22) المرجع السابق، ج 1 ص 5.
- (23) وملاذ الأندلس أيضاً من المغرب "البيان"، ج 1 ص 6.
- (24) عبد الواحد المراكشي، المعجب في تلخيص أخبار المغرب، أخرجه مختار سعيد العريان ومحمد العربي العلمي، الدار البيضاء، 1978، الطبعة السابعة، ص 490.
- (25) المرجع نفسه ص 493.
- (26) المرجع نفسه، ص 503.
- (27) البيان... ج 1 ص 4-5، 54.
- (28) المرجع نفسه، ص 8.
- (29) المرجع نفسه، ص 3، 28 وغيرها.
- (30) المرجع نفسه، ص 4 وغيرها.
- (31) المرجع نفسه، ص 4 وغيرها.
- (32) ابن خلدون تاريخ البربر (بالفرنسية) ط 1968، ترجمة دوسلان، ج 1، ص 194.
- نجد الإشارة هنا إلى أن ابن خلدون كانت لديه نظرة شاملة وشبه كاملة عن جغرافية المغرب الكبير : وإطلاق وأوسع على كل ما قبل حول الموضع من آراء (انظر الصفحات 186 - 197 من المرجع المشار إليه هنا). انظر كذلك أبو القاسم الربيعي، الترجمة الكبرى، تحقيق عبد الكريم القبلاي، الخمدية : 1967، ص 66 وما بعدها.
- (33) انظر : Ch-A Julien op.cit. t.I, p.10
- Encyclopédia Universalis, V 10, Paris 1968, p :288
- (34) انظر : Ch - A Julien, op. cit, t.I, p :10.
- (35) الغنية، ص 5، 65، 117، 141، 226 وغيرها.
- (36) مجهول، التحلل للرؤية في ذكر الأخبار المراكشية، تحقيق ميميل زكار وعبد القادر زمامة : الدار البيضاء، ط 1، 1979، ص 24-25، 131، 148، 150، 174 وغيرها.
- (37) انظر : Al- Idrisi, Description de l'Afrique septentrionale et saharienne, texte arabe, publié par Henri Peres, Alger 1957, pp 22,23,25,33,44 et passim.
- (38) أخبار المهدي بن تومرت، الرباط 1971، ص 16-17، 18، 59-60 وغيرها.
- (39) انظر : G. Camps, op cit, p 88



(40) مجهول، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر وتعليق سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء، 1988، ص 111-112.

مذه الفقرة منقولة عن البكري، انظر المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، الجزء الرابع، 1887، مكتبة المثنى بغداد، ص 21.

(41) المرجع نفسه، ص 159، 176، 179.

(42) المرجع نفسه، ص 109.

(43) ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 229؛ ابن عذاري، المرجع السابق ج 1، ص 8، البكري، المرجع السابق.

ص 8، 21.

(44) الناصري، الاستقصا لأخبار دول المغرب الأقصى، الدار البيضاء، 1954، ج 1، ص 29، 67، 106 وغيره.

(45) انظر على سبيل المثال ابن عبد الحكم، المصدر السابق، وابن عذاري الجزء الأول من البيان السالف الذكر.

(46) انظر مثلا كتاب الاستبصار السابق الذكر، ص 111، وابن خلدون، المقدمة ط 4 (1978) ص 12.

(47) هناك كتب الأخبار، وكتب الأنساب وكتب المسالك، وبعض الآثار كالتباينات والشهود... وهذا النوع الأخير

لم يبق بعد الاهتمام الضروري.

(48) شرقية - مغربية، أندلسية، غربية.

انظر على سبيل المثال: J. Sauvaget, Introduction à l'histoire de l'Orient musulman, Elements de Bibliographie, Edition refondue et complétée par cl. Cahen: Paris, 1961, pp221-232.

(49) هناك الاتجاه الإسلامي، وفيه تيارات أهمها التيار السني والتيار الخارجي والتيار الشيعي، وفي هذا تصنف

المصادر الشرقية والمغربية الأندلسية مع اختلافات تفضيلية لا مجال لذكرها هنا.

الاتجاه الغربي وهو مفيد في الدرجة الأولى على المستوى المنهجي وأفاق البحث التي فتحها.

(50) انظر محمد المترني، المرجع السابق ص 16 - 27.

(51) انظر: A. Laroui, L'histoire du Maghreb, Paris, 1970, p 80.

(52) انظر عبد الله العروبي، المصدر السابق، ص 78، انظر كذلك محمد المترني، المصدر السابق، ص 16

وما بعدها، إ. ليشي بروفاتصال: نحن جديده عن فتح العرب للمغرب، صحيفة المعيد المصري للدراسات الإسلامية في

مدريد، مجلد الثاني، 1954، ص 193 - 214.

انظر كذلك: Robert Brunschvig, Ibn Abdülhakam et la conquête de l'Afrique de Nord par les Arabes (Étude Critique), Dans A.L.E.O d'Alger, V.VI (1942-1947) pp. 108-155.

(53) انظر عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت 1960، ص 9 وما بعدها، 13

وما بعدها.

(54) انظر العروبي، المرجع السابق، ص 76.

(55) باستثناء بعد الأعمال الخاصة بالنقود التاريخية، مثل:

Eustache, Monnaies musulmanes trouvées dans la maison au Campās, dans B.A.M n°VI 1966

انظر محمد المترني، المرجع السابق، ص 24.

(56) الأبحاث الأثرية المتعلقة بما قبل التاريخ والفترات اللاحقة، وخاصة فترة الوجود الروماني، حثقت الكثير من الأعمال الجديدة في ميدان اكتشافه وحراسة الآثار التاريخية.

(57) انظر عبد الله العروبي، المرجع السابق، ص 80.

(58) انظر المنوني، المرجع السابق، ص 17.

(59) المرجع نفسه، ص 37.

(60) المرجع نفسه، ص 18.

(61) المرجع نفسه، ص 21.

(62) المرجع نفسه، ص 25.

(63) المرجع نفسه، ص 27.

(64) انظر عبد العزيز الدوري، المرجع السابق، ص 19 وما بعدها.

(65) المرجع نفسه، ص 13 وما بعدها.

(66) انظر: Ali oamli, L'histoire et son discours, Editions techniques, Nord- africaines, 1979, pp. 14-15.

(67) انظر الدوري، المرجع السابق، ص 16 وما بعدها.

(68) انظر علي أومليل، المرجع السابق ص 20 وما بعدها.

(69) انظر علي صدقي النسيب والتاريخ وابن خلدون في «مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد

العدد عشر 1985 ص 52 وما بعدها.

انظر كذلك أمجد الطرابلسي نظرة تاريخية في حركة التأليف عند العرب، منشورات عيون، الطبعة الخامسة،

1988، ص 12، 13 وما بعدها.

(70) انظر الدوري، المرجع السابق، ص 19 وما بعدها.

(71) المرجع نفسه، ص 57-58؛ انظر كذلك علي أومليل، المرجع السابق ص 20 وما بعدها.

(72) انظر ابن عذاري، المرجع السابق ج 1 ص 8 وما بعدها؛ ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 260 وما بعدها.

(73) استبصار... ص 197 وما بعدها، ابن خلدون، المقدمة ص 3 وما بعدها، 9 وما بعدها، 33، الناصري، استقصا... ص

100 وما بعدها، 90، 136 وما بعدها؛ العروبي، المرجع السابق، ص 76 وما بعدها.

(74) انظر ابن خلدون، المقدمة ص 3 وما بعدها.

انظر كذلك شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج 1 ص 330 وما بعدها.

(75) انظر عبد الله العروبي، المرجع السابق، ص 79.

حول هذه المسألة يراجع المقال الهام الذي كتبه روبرت برونشفيك عن ابن عبد الحكم وفتح العرب لإفريقيا

المتنامية، المشار إليه سابقا.

(76) انظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج 1 ص 330؛ المنوني، المرجع السابق، ص 19.

(77) انظر عبد الله العروبي، المرجع السابق، ص 117-118.



(77) أنظر العروبي، المرجع السابق، ص 116؛ هذه الملاحظة يمكن تأويلها بعد تعميق النظر في مسألة العلاقة بين الإسلام والمدن بصفة عامة، وبين انتشار الإسلام في شمال إفريقيا، ودور المراكز الحضرية في ذلك.  
(78) ابن حوقل مثلاً لم يتعرض لمصنف السهول الأطلسية لأنها كانت تحت نفوذ برغواطة، أنظر العروبي، المرجع السابق، ص 117.  
(79) أنظر على سبيل المثال محمود اسماعيل، *الطوارق في المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري*، الدار البيضاء 1976 ص 5-20.

(80) أنظر : Tadeusz Lewicki, "Le monde berbère vu par les écrivains arabes du Moyen-Âge", in : "Actes du premier congrès d'Études des Cultures méditerranéennes d'influence ambo-berbère", Alger, 1973, p33.

(81) محمود اسماعيل، المرجع السابق، ص 15-16.

(82) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 17-18.

(83) أنظر صدقي علي، *النسب...*، ص 59.

(84) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 23.

(85) أنظر أبو القاسم الزباني، المرجع السابق، ص 144.

(86) أنظر صدقي علي، *النسب...*، ص 63-64-65.

(87) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 21-22.

(88) أنظر مقدمة كتاب البكري السالف الذكر بقلم البارون دوسلان (بالفرنسية)، ص 15-16.

(89) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 25-26.

(90) المرجع نفسه، ص 19-20.

(91) أنظر المنوني، المرجع السابق، ص 66 وما بعدها، 99 وما بعدها.

(92) لا نقصد هنا بطبيعة الحال إلا الدراسات الجيدة الصادرة بصفة خاصة عن الاختصاصيين في مختلف مجالات البحث المتعلق بالمعالم التاريخية.

(93) من المعلوم أن المصادر العربية - الإسلامية، لم تعرض لهذه الفترات إلا بشكل عرشي تغلب عليه السطحية وانعدام الدقة العلمية المطلوبة.

(94) أنظر مثلاً شارل اندري جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 281 وما بعدها.

(95) المرجع نفسه، ج 11، ص 330 وما بعدها.

(96) توجد في كتاب *تاريخ المغرب* لعبد الله العروبي، انتقادات متعمقة للكتابات الأوربية حول المغرب، ولكن عملاً نقدياً شاملاً لهذه الدراسات لم يتم بعد، ويبدو أن هذا النوع من العمل أصبح بالنسبة إلينا ضرورياً، لأنه هو الوحيد الذي سيجعل مواقفنا منها كلا أو بعضها، مواقف تتجاوز المستوى البشالي إلى المستوى العلمي الموضوعي.

## شمال إفريقيا قبيل بداية العصر الإسلامي<sup>(1)</sup>

### الوضعية في حوض البحر المتوسط قبل الفتح

بدخل فتح شمال إفريقيا للدولة الإسلامية ابتداء من القرن السابع الميلادي وأوائل الثامن، في إطار الحركة التاريخية العامة لحوض البحر الأبيض المتوسط. فإذا كانت الرقعة الجغرافية الممتدة ما بين حوض نهر النيل وحوض نهر دجلة والفرات، قد عرفت حضارات عتس من أقدم الحضارات، واحتضنت كل الديانات السماوية، وُثنت أنظمة الدولة المركزية ثم سلة للحكم... فإن كل ذلك يرجع، على ما يبدو، إلى الموقع الجغرافي الممتاز للمنطقة المذكورة. ومناخها المناسب لنمو حياة بشرية مستقرة، تتوفر لديها ظروف التراكم المفيد، للمعارف والأفكار والأشياء المادية.

وهي بالإضافة إلى ذلك، نقطة التقاء القارات الثلاثة المكونة لما يسمى بالعالم القديم: آسيا وإفريقيا وأوروبا. وفيها تصب الروافد البشرية الآتية من كل الآفاق، وخاصة من القارة الآسيوية الواسعة. وتناهلها أحياناً ميول من نفس الجهات تزعزع استقرارها، وتجدد خلاياها ومساتها المختلفة.

(1) دراسة منشور لأول مرة وهي نشرة للدراسة السابقة



وبعد أن طوّروا الإنسان وسائل النقل البحري، ركب البحرونقل بضائعهم وأفكارهم إلى كل مناطق حوض البحر المتوسط، فكان القبطيون والإغريق (وربما المصريون قبلهم) - وهم ينتمون إلى شرق المتوسط - من الشعوب البحرية الأولى التي شقت البحر الأبيض المتوسط طولا وعرضا، وربطت الاتصال مع شعوب المنطقة بأكملها. وبتأسيس مدينة قرطاج، ثم المستعمرة القرطاجية على الشاطئ الأوسط لشمالي إفريقيا، تكونت الإمبراطورية البحرية القرطاجية. وأصبح أسطولها يراقب مجموع الحوض الغربي للبحر المتوسط، وبالتالي أدخلت سكان شمال إفريقيا في الصراعات الكبرى التي عرفها حوض البحر المتوسط منذ ذلك الوقت (97). أدخلتهم أولا كجنود وبحارة وعمال في صناعاتها البحرية حينما كانت تتنازع مناطق النفوذ مع الإغريق. وأدخلتهم ثانيا حينما اضطرتهم أطماعها الاستعمارية التوسعية إلى حمل السلاح ضدها، منذ القرن الخامس قبل الميلاد على الخصوص (98). وإذا كان كثير من أبناء أمازيغ الأفاقة قد ساهموا بحظ وافر - وهذا كثيرا ما يتجاهله المؤرخون - في الحروب البونيقية (264-202 ق. م) بجانب القرطاجيين، فإن الملوك الأمازيغيين مثل ماسينيسا (148 ق. م) اضطروا - رغبة في تحرير بلادهم من الوجود القرطاجي - (99) إلى أن يمارسوا لعبة التحالفات السياسية مع القوتين المتناحرتين في المنطقة، أي قرطاج وروما (100).

بعد سقوط قرطاج بصفة نهائية (146 ق. م) (101)، شرعت روما في تنفيذ مشروعها الحقيقي، وهو إخضاع الأمازيغ واستعمار بلادهم. وبذلك خابت آمال الأمازيغ، الذين كانوا يعتقدون أن هدف الرومان كان هو القضاء على القوة القرطاجية المنافسة لهم فقط. وبضمهم منطقة أفريقية Africa عام 146 قبل الميلاد (102) واعتبارها إقليما رومانيا بدأت فترة الاستعمار الروماني لشمال إفريقيا.

وهكذا بدأت مرحلة جديدة من الاستعمار دامت أكثر من ستة قرون، قاوم فيها الأمازيغ أكبر إمبراطورية استعمارية عرفها حوض البحر المتوسط في العصر القديم، بكثير من الشجاعة والصبر والثبات (103).

ابتداء من النصف الثاني من القرن الثاني بعد الميلاد، عرفت الديانة المسيحية توسعا ظاهرا في إفريقيا الشمالية (104). وفي أواخر القرن الرابع الميلادي، ارتفعت إلى درجة ديانة الإمبراطورية الرومانية الغربية والشرقية (105) (انفصلت الإمبراطورية الرومانية الشرقية عن الغربية بصفة نهائية عام 395 م).

يعبر هذا حدثا هاما، لأنه سيطع الصراعات المقبلة في حوض البحر المتوسط بالطابع الديني، خصوصا بعد ظهور الإسلام واتساع حدود الدولة الإسلامية على الشواطئ الجنوبية الشرقية للبحر المتوسط، واتجاه الحملات الإسلامية نحو شمال إفريقيا انطلاقا من مصر.

وهكذا أصبحت منطقة الشمال الإفريقي واحدة من مراكز النزاع بين قوتين كبيرتين: الدولة الإسلامية الناشئة، والدولة البيزنطية المتدهورة، التي تمكنت مع ذلك من استرداد مساحتها على جزء من شمال إفريقيا، بعد القضاء على الوجود الوندالي بها والذي دام من 429 إلى 535 (106).

أما الجديد في هذا الصراع، فهو أن كلتا الدولتين تنحرك في إطار نشر أو حماية دينها، بالإضافة إلى الدوافع الأخرى التي كانت دوما وراء الحركات الكبرى في حوض البحر المتوسط (107).

### الوضع في شمال إفريقيا قبل الفتح الإسلامي

#### 1 - الفترة الوندالية

أسس الوندال بشمال إفريقيا دولة عسكرية قوية ساهمت في إضعاف وإسقاط الإمبراطورية الرومانية الغربية (في ثاني يونيو عام 455 م دخلت جيوش Genséric روما هبتها)، وتعدت الإمبراطورية الرومانية الشرقية (البيزنطية) مدة قرن من الزمان (108). غير أن الضعف بدأ يتسرب إليها بعد وفاة مؤسسها Genséric (24 يناير عام 477) (109).

من أهم الأحداث التي عرفتها فترة الوندال في شمال إفريقيا: قمع الكنيسة الكاثوليكية، الانحياز على ممتلكاتها، وتشجيع الديانة الأريانية (Arianisme) (نسبة إلى Arius).



المزداد بالإسكندرية حوالي 256-336. وهو خريج مدرسة أنطاكية الدينية التي أسسها لوسيان Lucien- والتي تنظر إلى المسيح لا كإله، ولكن كمنخلق يتوفى على قوى إلهية (111).

الإستيلاء على الأراضي الفلاحية الخصبة التي كانت بيد الملك الكيبار من الرومان (112).

تخريب أسوار كثير من المدن - باستثناء قرطاج وبعض المدن الأخرى - خوفا من استعمالها من قبل الثوار أو الجيوش الرومانية. وإغراء رؤساء الأمازيغ بإشراكهم في حملات المربحة، في حوض البحر المتوسط الغربي (113).

عدم الاهتمام بحكم الأقاليم التي كانت خاضعة للإمبراطورية الرومانية، حكما مباشرا، مما جعلها تتمتع بنوع من الحكم الذاتي. ويبدو أن هذه الوضعية كانت بالنسبة إلى السكان أحسن من التي كانوا عليها في عهد الهيمنة الرومانية (114).

هكذا أصبحت مساحة الأراضي التي يراقبها الحكام الوندال لا تتجاوز مائة ألف كلم<sup>2</sup> (115) داخل المناطق الجاورة لقرطاج. وهذا أعطى الفرصة لسكان باقي المناطق، وخاصة منطقة نوميديا وموريتانيا، لتكوين ممالك وطنية مستقلة، استغلت قوضى القرن الخامس، وهاجست الممتلكات الوندالية، وخاصة في منطقة الأوراس.

في نفس الوقت، ظهرت في الشرق، بمنطقة طرابلس، قبائل الرحل الأمازيغية التي هزمت الجيوش الوندالية في عهد ملكهم Thrasamund (496-523). هذه الممالك هي التي ستقف، فيما بعد، في وجه أطماع الجنرالات البيزنطيين (117).

في سنة 530م ألحقت جيوش أنطالاس Antalas الأمازيغية هزيمة أخرى بالجيوش الوندالية، اعتبرها المؤرخون بداية النهاية بالنسبة إلى الوجود الوندالي بالمنطقة (118)، حيث أدت إلى عزل الملك Hildéric وثولية Gélimer (مايو 530). كما أدت إلى تشجيع الكاثوليك الأفارقة والإمبراطور البيزنطي على التفكير في تهئ الضربة القاضية ضد أعدائهم الوندال (119). في سنة 532، عقد الإمبراطور البيزنطي الهمدة مع الفرس في الشرق، وعقد العزم على

مهاجمة الدولة الوندالية في إفريقية (120).

هكذا نرى أن دخول الوندال إلى إفريقية أدى إلى خلق وضعية جديدة. سواء على المستوى الاقتصادي أو السياسي أو الديني. تسوي في ذلك المناطق الخاضعة لنفوذهم المباشر أو الخارجة عن نطاق حكمهم. وهذا بدوره أدى إلى تصعيد المقاومة ضدهم من قبل السكان المتأخرين لحدود ممتلكاتهم (121)، الشيء الذي أضعفهم وساعد البيزنطيين على القضاء عليهم، والاستيلاء على مستعمراتهم، لتستمر المقاومة الأمازيغية ضد البيزنطيين قرنا آخر من الزمان (122).

## 2- الفترة البيزنطية

رغم أن الإمبراطورية البيزنطية لم تكن مستعدة - ماليا وعسكريا - لمواجهة الجيش الوندالي في إفريقية فإن ملكها جوستينيان (Justinien الأول (482-565 / إمبراطور من سنة 527 إلى 565)، تجاهل رأي الخبراء، وغامر بجيشه وأرسله إلى إفريقية (123). غادر قسطنطينية يوم 22 يونيو 533، ووصل إلى عرض الساحل الإفريقي في بداية شتبر من السنة نفسها).

أما ضعف خزائنه وجيشه، فتأج عن حروبه مع الفرس في الشرق. وأما تسرعته في التدخل في إفريقية، فقد تم تحت تأثير إلحاح المسيحيين الكاثوليك الأفارقة، سواء منهم المقيمين بإفريقية أو الذين غادروها بالهجرة أو بالنفي إلى القسطنطينية أو إلى غيرها (124). نزلت الجيوش البيزنطية بقيادة بيليزير Bélisaire - أوائل شهر شتبر 533 - في مكان يسمى رأس كابوديا (Caput Vada) الواقع بحوالي مائة كلم جنوب سوسة (Sousse=Hadrumetum) بعد بضعة أيام وقعت معارك بين الجيشين، انتهت بانتصار الرومان بالصدفة التي هيأتها لهم أخطاء القيادة العسكرية الوندالية (125). لكن رغبة السكان في التخلص من الوجود الوندالي، دفعتهم إلى مساعدة الجيوش البيزنطية التي أمرها بيليزير قبل ذلك بعدم القيام بأي شيء يمكن أن يغور بسببه السكان الأفارقة. وقد يكون دور هؤلاء في حسم الصراع لصالح البيزنطيين أكبر مما ذكره المؤرخون (126)، كما ينبغي ألا يقصر



هذا الموقف من قبل السكان تجاه البيزنطيين يكونهم يحيدون أو يؤيدون الاحتلال الروماني الذي عرفوا بشاعة استغلاله، وقسوة قبعة قبل ذلك، بل يفسر على ما يبدو بوجود عاطفة دينية، جعلتهم أقرب من العدو البيزنطي، وأكثر نقمة على العدو الوندالي (127)، هذا من جهة. ومن جهة أخرى ينبغي ألا ننسى أن الأمر يتعلق هنا بسكان إفريقية الخاضعة للهيمنة الوندالية، الذين كانوا من أفقر الناس وأكثرهم تعرضا للاستغلال، مع أن منطقهم تعتبر، على العكس، من أغنى المناطق في شمال إفريقيا. هذا الصراع بالنسبة إليهم صراع بين قوتين أجنبيتين لا طاقة لهن بمواجهتهما، وليس لديهن أي أمل في أن تتحسن أوضاعهن لا مع هؤلاء ولا مع أولئك (129). وسيصفق هؤلاء، فيما بعد، لجنود المقاومة الأمازيغية الذين طوقوا المستعمرة البيزنطية من الغرب واختبب منذ البداية إلى حين وصول الجيوش الإسلامية (130).

### التنظيمات البيزنطية في المستعمرة الإفريقية والمقاومة الأمازيغية

#### I - التنظيمات الإدارية والعسكرية

##### I-1 المناطق الإدارية

بعد أن حل الحكم البيزنطي محل الحكم الوندالي في إفريقية، شرعوا في إعادة تنظيم مستعمرتهم وإخضاع السكان، وعملوا على شل حركة المقاومة المسلحة (131). كان أول ما قاموا به، هو تصفية آثار الوجود الوندالي. فاسترقوا الرجال وامتلكوا نساءهم وقضوا على الديانة الأريانية (أو الأريوسية)، وردوا كنائسها إلى المسيحيين الكاثوليك، واسترجعوا جميع الأراضي وردت إلى حفدة الملاك الرومان القدامى. كل ذلك تم في جوفه كثير من العنف والقسوة، مما أدى إلى اندثار كامل للسكان الونداليين (132). أما من الناحية الإدارية، فقد أصبحت إفريقية ولاية (Diocèse) قائمة بذاتها تتمتع بالاستقلال الإداري. عين عليها الإمبراطور جوستينيان موظفا ساميا يشرف على تطبيق القانون، ويبت في جميع المشاكل المالية والدينية والقضائية، يساعده في ذلك كثير من الموظفين الخاضعين لأوامره. وعمال الأقاليم السبعة التي قسمت إليها إفريقية البيزنطية.

وهي كما يلي :

- 1) تونس الشمالية (حوالي قرطاج)، ويسمى زوجيتان
- 2) تونس الجنوبية، ويسمى بيزاسين Byzacène
- 3) طرابلس أو Tripolitaine
- 4) نوميديا Numidie شرق قسنطينة Constantine
- 5) موريطانيا السطيفية Maurétanie sitifienne
- 6) موريطانيا القيصرية Maurétanie Césarienne
- 7) سردينيا Sardaigne وتقعان في الجزائر الوسطى.

أما موريطانيا الطنجية M. Tangitane أي المغرب الشمالي، فقد تكون ملحقة بصفة «قنة بموريطانيا القيصرية» (133).

قبل الانتقال إلى إعطاء نبذة عن التنظيمات العسكرية، نشير إلى أن كل المؤرخين متفقون على أن الإدارة البيزنطية في الأقاليم، كانت تنهب السكان بكل وقاحة، وأن الضرائب كانت تقتص كل مداخيلهم، مما جعل بروكوب Procope (134) (توفي حوالي 562 / مؤرخ بيزانطي، كاتب بيليزيم، له كتاب اسمه : التاريخ السري، (Histoire secrète) يعبر أن تعسفات الإدارة البيزنطية من بين الأسباب الرئيسية في خراب إفريقية (135). أما من الناحية العسكرية، فيلاحظ أن الإمبراطور جوستينيان اهتم كثيرا بهذا الجانب. لأن الجيش هو المورد عليه في استرجاع السيطرة على الممتلكات الرومانية القديمة، وفي حمايتها ضد حملات المقاومة الأمازيغية (136).

لكي تكون القيادة العسكرية البيزنطية في إفريقية فعالة أكثر، فقد أعطاهما الإمبراطور استقلالها الذاتي، وعين على رأسها شخصية سامية Magister Militum مستقرة بقرطاج مع أمها، القيادة العليا.

وحينما تشجع السلطة العسكرية والسلطة المدنية في يد شخص واحد - كما وقع في



السنوات 534-536 و539-543، فإنه يصبح في وضعية ملك حقيقي، لا يخضع إلا لمراقبة غير قارة من قبل الإمبراطور.

### 1-2- المناطق العسكرية

قسم البيزنطيون إفريقية إلى أربع مناطق عسكرية على رأس كل منها «دوق» (Duc)، يستقر في عاصمة المنطقة التي يشرف عليها. هذه المناطق هي:

- 1) طرابلس La tripolitaine، ومركز الدوق هو ليبيس ماگنا Leptis Magna
- 2) جنوب تونس Byzacène ومركز الدوق هو كايما Capsa أو ثيليت Thelepte.
- 3) نوميديا Numidie، ومركز الدوق هو سيرتا Cirta.
- 4) موريطانيا Maurétanie، ومركز الدوق هو القيصرية Caesarea أو شيرشيل Chechel

(137).

### 1-3- التحصينات العسكرية

غير أن الجهود البيزنطية انصبّت أكثر على بناء وتجديد التحصينات العسكرية، سواء تعلق الأمر بأسوار الحدود Limes، أو بالحصون العسكرية داخل حدود المستعمرة (138). وإذا كانت أسوار الحدود (ليمس) في كل من طرابلس وجنوب تونس ونوميديا، قد بقيت في نفس المواقع التي كانت فيها قبل العهد البيزنطي، فإنها قد تراجعت في المناطق الغربية.

ففي موريطانيا القيصرية (الجزائر الوسطى)، كانت المناطق المحتلة فعلا لا تتعدى بعض المراسي الحصنة التي لا يصل إليها البيزنطيون إلا عن طريق البحر. أما في شمال المغرب فقد احتفظوا بميناء سبتة Septem فقط، كمركز هام للمراقبة. وفيما يخص المدن الخاضعة للاستعمار البيزنطي، فقد كانت كلها تقريبا، داخل أسوار ضيقة، أعيد بناء كثير منها في الفترة البيزنطية، بعد أن خربها الوندال قبل ذلك (139).

هكذا نرى أن رغبة البيزنطيين في الاحتفاظ بمستعمرتهم الإفريقية كانت قوية. لأنها بالنسبة إليهم إرث لا ينبغي التفریط فيه، ومجال حيوي، ونقطة ارتكاز ضرورية

استراتيجيا، لتحقيق حلم إعادة توحيد الإمبراطورية الرومانية.

غير أن ضغط المقاومة التي فتز عمها الممالك الأمازيغية، اضطرت الإدارة البيزنطية المركزية إلى الإقرار لمثلها في إفريقية بحرية التصرف في تسيير شؤونها. واضطر الإدارة المحلية إلى تأسيس أو ترميم شبكة هائلة من التحصينات العسكرية لمواجهة المقاومة المحلية، التي بدأت منذ نزولهم على الأرض الإفريقية (140).

### 2- المقاومة الأمازيغية

إذا كان موقف أمازيغ شمال إفريقيا تجاه الصراع الوندالي-البيزنطي، ينصف على وجه العموم بنوع من الانتظار والحذر (141)، فإن الأمر تغير بعد انتهاء الحرب واستيلاء البيزنطيين على إفريقية.

كانت سياسة أمراء الممالك الأمازيغية المتاخمة لحدود المستعمرة البيزنطية، تستهدف حصر البيزنطيين داخل المجال القرطاجي الضيق، كما كان الأمر في عهد الوندال، والإحاطة به من الجنوب والشرق (142)، في حين كان البيزنطيون يخلعون بيسط نفوذهم على جميع الأراضي الإفريقية التي كانت خاضعة -فيما قبل- للإمبراطورية الرومانية، بسبب هذا الساقط العميق بين أهداف الطرفين، اندلعت الحرب بينهما منذ عام 535م، واستمرت إلى نهاية الحكم البيزنطي في النصف الثاني من القرن السابع الميلادي (143).

فعلا، لم يكد بيليزير يغادر إفريقية في اتجاه القسطنطينية، عام 534، حتى ثار سكان الجنوب Byzacène ونوميديا أي الجنوب الغربي، وهكذا قاومهم يابداش Yabdas أمير مملكة الأواس، وانتصر عليهم الأمير أنطالاس Antalas سنة 545. غير أن أخطر مقاومة واجهت البيزنطيين، هي التي كانت تتمحور حول قبائل «لواتة الرحل» في الجنوب الشرقي وفي منطقة طرابلس بزعامة «كوتزيناس» Cutzinas وآخرين من رؤسائهم (144)، الذين وصلوا في بعض هجوماتهم إلى أسوار قرطاج عام 587 (145).

كان البيزنطيون يواجهون إذن، ضغط المقاومة على طول الحدود الترابية لمستعمرتهم. والحدود التي تقلصت شيئا فشيئا لتقتصر أخيرا على المناطق الساحلية وضواحي المدن



(146) - «ولم يتمكنوا» على حد قول ش. أ. جوليان - من تلافي أن يلقي بهم في البحر، إلا بالخلوة دون الاتحاد المستمر بين الرحل والمزارعين، وذلك مقابل ثمن باهظ» (147). ويرى عبد الله العروي أن الانتصارات التي حققتها المقاومة ضد البيزنطيين، ساهم فيها بحظ وافر كل من عبيد الأرض (serfs) والعمال والملاكين الصغار، الذين أنهكتهم الأداءات المختلفة، والأعمال المجانية (corvées) والضرائب (148).

لما ساعد كذلك على نجاح المقاومة تدهور الأوضاع العامة للإمبراطورية البيزنطية، وانعكاس ذلك على الأوضاع في مستعمراتهم الإفريقية. هذه الأوضاع يمكن تلخيصها كما يلي:

1) كانت حروب الإمبراطور جوستينيان الرامية إلى إعادة توحيد الإمبراطورية الرومانية، وحماية حدود القسم الشرقي منها، من القوس في آسيا، والشعوب السلافية Les Slaves، والهنون les Huns والأفار Les Avars في بلاد البلقان، قد أنهكت خزائنه وجيشه (149)، فاضطر إلى إثقال كاهل سكان إمبراطوريته بالضرائب المختلفة، بالإضافة إلى أعمال النهب والسلب التي يقوم بها الإمبراطور نفسه وعماله وموظفوه وكذا رؤساء الجيش، سواء على المستوى المركزي أو الإقليمي. وكانت إفريقية من الأقاليم التي عانت أكثر من غيرها من هذه التعسفات (150). وقد وصف شارل أندري جوليان هذه الوضعية بقوله: «كان الفساد العام يطبع سلوك الإدارة البيزنطية في إفريقية، فمن سرقات بيليزير إلى محسوبية وعنف سولومون Solomon [خليفة بيليزير على إفريقية]، وانعدام الكفاءة لدى سيرقيوس servi-us [دوق طرابلس] أو أريوباندوس Arcobindus [قائد الجنود]، إلى الاستيلاء على الأراضي، ونهب السكان من قبل الضباط الساميين والعمال، إلى عمليات القمع الديني، والفوضى داخل صفوف الجيش، ونحو نظام الكولونا Le Colona في استغلال الأراضي [نظام روماني في استغلال الأرض. وبمقتضاه يرتبط المعسر (Colon) وعائلته بالأرض المستغلة مدى الحياة]، الذي جعل وضعية الفلاح تتدهور ليصبح في النهاية أشبه بالعبد منه بشيء آخر. أما النظام في نظر الحاكمين، فكان يترجم بفرض ضرائب مرهقة، وممارسة استغلال منهج ومضبوط.

أنهك إفريقية إنهاكاً سلبها قدرة تجاوزه» (151).

2) ظهور خلافات دينية ومذهبية أدت إلى خلق جو من التآزم، ضم جميع أرجاء الإمبراطورية. وكان انتصار الإمبراطور جوستينيان وزوجته ثيودورا Théodora، لأصحاب المذهب القائل بالطبيعة الواحدة للمسيح (Monophysisme-istes) أي الطبيعة الإلهية، ضد النسطوريين (نسبة إلى Nestorios قيس القيسطنطينية) الذين يقولون بالطبيعة المزدوجة للمسيح، سبباً في احتجاج الكنيسة الغربية. وكانت مقاومة الكنيسة الإفريقية مقاومة صعبة، أعضبت الإمبراطور، وانزل بها عقوبة صارمة. وبذلك انعكس دور الكنيسة الإفريقية (152).

3) بعد موت جوستينيان (565م)، ترك الإمبراطورية تتخبط في مشاكل كثيرة ومن كل فج. وكان الأباطرة الذين جاءوا بعده، لا يتفكرون على الكفاءة الضرورية لمواجهة ومعالجة تلك المشاكل (153).

بالنسبة إلى إفريقية، يلاحظ أنها عرفت تطورات جديدة في عهد الإمبراطور موريس Major (582-602): حيث ألحق مقاطعة طرابلس La tripolitaine بولاية مصر. وألحق موريطانيا القيصرية -التي لم يبق فيها تحت حكم البيزنطيين إلا بعض المراكز الساحلية البعيدة- بموريطانيا السطيفية M. Sitifienne، التي تقلصت حدودها السابقة كذلك. لكن حدث الحديد، الذي ستكون له عواقب وخيمة في المستقبل، هو احتكاك الحاكم العسكري، الذي يحمل اسم l'exarque أو بطريق Patrice، لجميع السلطات، وتوفيره على صلاحيات مطلقة -وهذا دليل على أن مهمة البيزنطيين في إفريقية، أصبحت تقتصر على عملية الدفاع العسكري- وقد حدث هذا ما بين سنتي 585 و591. في عهد نظام الحكم العسكري هذا هافتت عمليات التعسف من الحاكمين والأغنياء على عامة السكان، وأصبحت الكنيسة ابعدة من شؤنة الحركة، نظراً لتبعيةها الكاملة للبابا غريغوري الكبير Grégoire le grand الذي وصل إلى الحكم بعد عملية

4) في عهد الإمبراطور هرقل Heraclius I (610-641) الذي وصل إلى الحكم بعد عملية



انقلاب ضد فوكاس Phocas، ترعسها هو، اشتد ضغط الفرس والسلافيين والأفار على الحدود البيزنطية، وانشغل بهم الامبراطور. وكانت إفريقية خلال هذه المدة متروكة لنفسها. في نفس الوقت تفجرت أزمة دينية أخرى، كانت فيها الكنيسة الإفريقية ضد موقفا الامبراطور حتى أن مجمع رهبان إفريقية اقترح تنحيته (155).

حينما تولى كونستان Constant II على عرش الإمبراطورية سنة (645-668)، والذي يشك في انتمائه إلى التيار الجديد Monothélisme (= لدى المسيح إرادة واحدة إلهية وبشرية في آن واحد) (156)، لم يتردد الراهب الإفريقي ماكسينوس Maximus في إثارة الناس وتشجيعهم على ترشيح جرجير Grégoire (الحاكم العسكري-بطريق إفريقية) للعرش الامبراطوري (157). في السنة التالية (646) أعلن هذا الأخير نفسه امبراطورا، وبذلك انشقت إفريقية عن الإمبراطورية البيزنطية. في سنة 647 انهزمت جيوش غريغوار هذا أمام الجيوش الإسلامية بقيادة عبد الله بن سعد بن أبي سرح في معركة سببلة. وقبل نهاية القرن ستفصل إفريقية بصفة نهائية عن الإمبراطورية البيزنطية، لتصبح تابعة للدولة الإسلامية.

5) هكذا أصبحت إفريقية في نهاية النصف الأول من القرن السابع مخيرة اقتصاديا، ومفككة سياسيا، منهكة عسكريا، هذا ما ترجمه كوريبوس Corippus الذي عاصر هذه الأحداث، فقال: «لقد سقطت إفريقية كلها في اللهب ودخان الحرائق» (158). واعتبر بروكوب procopé أن شطط الإدارة البيزنطية من الأسباب الرئيسية في خراب إفريقية (159). أما عبد الله العروي فقد لخص الوضعية السائدة بعد موت جوستينيان على الشكل التالي: «عاد الشمال الإفريقي إلى حظيرة الإمبراطورية، فعادت إليه معضلاتها من انشقاقات داخل الكنيسة وثورات داخل الجيش، وحزازات بين أعضاء الإدارة المدنية. حكم الإمبراطور يوستينيان (527-565)، ومن القوانين وكان الامبراطورية لم تعرف أي تغيير خلال القرن الخامس. لكن ما أن توفي حتى بدا للجميع أن تحولات عميقة قد حصلت، حيث أصبح كبار الملاكين، بالتواطؤ مع كبار الموظفين وضباط الجيش، هم أصحاب الحل والعقد في

إفريقيا. وليست التحصينات حول المدن، وما أكثر آثارها حتى اليوم، سوى علامة على أن السلطة المركزية قد تفتت، وأن الاستقلال قد انتشر، وأن الهوة بين الحاكمين والحكومين وبين الملاكين والمعوذين قد اتسعت.

كانت كل مناطق الإمبراطورية، الآسيوية والإفريقية، تعرف نفس المعضلات. لذا عندما استجاب جيران الروم الجنوبيون، أي العرب، إلى دعوة الإسلام، وتوحدوا في نطاق دولة قسرية وخرجوا من الجزيرة، فإنهم انتظموا بدورهم في سلك الوراثة، دخلوا المغرب بصفتهم فاتحين، منتصرين على الروم، وخلانفهم على ما بيدهم، تحكم من جديد منطق الوراثة في مجرى الأحداث، فاضطر العرب بعد الممارسة إلى تقليد سياسة الروم، وواجهوا نفس الصعوبات (160).



## المراجع

- 97) أنظر - François Decret/Mhamed Fantar, L'Afrique du nord dans l'Antiquité, des origines au Vème siècle, Paris 1981, pp 53 sqq.
- 98) المرجع نفسه، ص 56؛ أنظر كذلك غابريال كامبيس، المرجع السابق، ص 163 وما بعدها.
- 99) المرجع نفسه، ص 56 وأماكن أخرى منه.
- 100) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق : ج 1 ص 95 وما بعدها؛ عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 45-65؛ غابريال كامبيس، المرجع السابق، ص 92-106، 146 وما بعدها، 148 والتي بعدها، 158؛ فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 116 ما بعدها.
- 101) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج 1 ص 100 وما بعدها.
- 102) المرجع نفسه، ص 106.
- 103) المرجع نفسه، ص 194 وما بعدها؛ أنظر كذلك فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 319 وما بعدها.
- 104) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق ج 1 ص 185.
- 105) أنظر : J. Lortz, Histoire de l'Eglise, Payot, paris, 1962: p. 61.
- 106) أنظر : Atlas Historique, stock 1968, p. 113.
- 107) أنظر : Fernand Braudel, la Méditerranée, l'espace et l'histoire, Flammarion 1985, pp. 157 sqq.
- 108) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 256 وما بعدها؛ عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 66 وما بعدها.
- 109) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج 1، ص 247.
- 110) المرجع نفسه، ج 1 ص 240 وما بعدها، 249 وما بعدها.
- 111) أنظر جوزيف لورنتز، المرجع السابق، ص 67.
- 112) أنظر شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج 1، ص 259.
- 113) المرجع نفسه، ص 242.
- 114) المرجع نفسه، ص 242 والتي بعدها.
- 115) أنظر عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 73.
- 116) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق ج 1 ص 252 وما بعدها؛ فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق،

- من 344؛ عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 71.
- 117) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 253.
- 118) المرجع نفسه، ص 255؛ عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 73.
- ملكة أنطالاس، حسب جوليان، توجد في منطقة الشط إلى نواحي قبضة Gafsa/Capsa، وحسب عبد الله العروى، توجد في شمال غرب تونس.
- 119) أنظر ع. العروى، المرجع السابق، ص 72.
- 120) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 255.
- 121) المرجع نفسه، ص 253.
- 122) أنظر ع. العروى، المرجع السابق، ص 66، 67، 68؛ فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 122.
- 123) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256 وما بعدها.
- 124) المرجع نفسه، ص 256؛ ع. العروى، المرجع السابق، ص 67.
- 125) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 258-259؛ ع. العروى، المرجع السابق، ص 67.
- 126) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 258.
- ذكر جوليان أن الجيش البيزنطي، بدأ في اليوم الثاني من نزوله إلى الأرض، نهب حقول الناس، فحدوهم من خطر داء السكان جندهم. كما ذكر أن هؤلاء تأكلوا مع الجنود البيزنطيين وشرعوا في غريبهم.
- 127) أنظر ع. العروى، المرجع السابق، ص 67؛ ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256، 269.
- 128) أنظر ع. العروى، المرجع السابق، ص 74.
- 129) المرجع نفسه، ص 74؛ أنظر كذلك فرانسوا دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 347.
- 130) أنظر ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 72؛ ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها.
- 131) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 260.
- 132) المرجع نفسه، ص 260؛ أنظر كذلك، ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346-347.
- 133) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 260-261.
- 134) هو كاتب بيليزير ومؤرخ جوستينيان، وإليه يرجع الفضل في وصف الأوضاع والأحداث في إفريقية في القرنين 5 و 6 والتي تعيننا هنا، أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 257.
- 135) المرجع نفسه، ص 261؛ أنظر كذلك: ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 347.
- 136) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261؛ ف. دكري ومحمد فانتار، المرجع السابق، ص 345-346.
- 137) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261.
- 138) المرجع نفسه، ص 262؛ أنظر كذلك: ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346.
- 139) أنظر ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 262؛ ف. دكري و م. فانتار، المرجع السابق، ص 346.



- 140) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 72 وما بعدها؛ ف. ذكرري و. م. فانتاز، المرجع السابق، ص 345.
- 141) كان كل من غليسير ملك الوندال وبيليزير قائد الجيش البيزانطي، يحاول اجتذاب الأمازيغ لمساعدته ضد الآخر، ولكن رؤسائهم كانوا يكتفون بإعطاء بيليزير وعدداً إيجابية في انتظار انتهاء الصراع، أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263.
- 142) أنظر: ع. العروي، المرجع السابق، ص 72.
- 143) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 263 وما بعدها؛ ع. العروي، المرجع السابق، ص 73.
- 144) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 264.
- 145) المرجع نفسه، ص 268، أنظر كذلك: ع. العروي، المرجع السابق، ص 74.
- 146) أنظر: ع. العروي، المرجع السابق، ص 73؛ غابريال كامنس، المرجع السابق، ص 178.
- 147) المرجع السابق، ص 264، 268، 273.
- 148) المرجع السابق، ص 75.
- 149) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 256، 271.
- 150) المرجع نفسه، ص 271، أنظر كذلك: ف. ذكرري ومحمد فانتاز، المرجع السابق، ص 346 والتي بعدها.
- 151) المرجع السابق، ص 271؛ أنظر كذلك: ع. العروي، المرجع السابق، ص 74.
- 152) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 270-271؛ ف. ذكرري و. م. فانتاز، المرجع السابق، ص 346-347.
- 153) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 272.
- 154) المرجع نفسه، ص 273.
- 155) المرجع نفسه، ص 274 وما بعدها.
- 156) أنظر جوزيف لودنز، المرجع السابق، ص 72.
- 157) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 276.
- 158) أنظر: ف. ذكرري و. م. فانتاز، المرجع السابق، ص 347.
- 159) أنظر: ش. أ. جوليان، المرجع السابق، ص 261.
- 160) مجمل تاريخ المغرب، الرباط، 1984، ص 97.

## البدايات الأولى لدخول بلاد الأمازيغ في المجال الإسلامي (1)

لقد أحدث دخول الإسلام إلى بلاد شمال إفريقية الأمازيغية تحولا كبيرا في حياة الأمازيغ، سواء على مستوى الأفراد أو على مستوى الجماعات، وهذا شيء طبيعي لأن الإسلام منهج متكامل للحياة، ونظرة شاملة لما ينسفي أن يكون عليه سلوك الأفراد والجماعات، وعلاقاتهم فيما بينهم كمسلمين، وفيما بينهم وبين الآخرين من غير المسلمين، وهذا يسهم في التمسك بصفة عامة.

ويفتح النظر عن ملازمات العمليات الأولى للفتح التي ستعود إليها فيما بعد، سنحاول أن نلقي نظرة سريعة عن أهم نتائج دخول الإسلام إلى شمال إفريقية الأمازيغية.

### أ) بداية الفتوحات الإسلامية

بعد أن استقر أمر الإسلام في شبه الجزيرة العربية، بدأ الخلفاء الراشدون يتوقون إلى نشر الدين في فلسطين والشام والعراق. ومعلوم أن هذه المناطق كانت خاضعة لنفوذ كل من الإمبراطورية البيزنطية من جهة والإمبراطورية الساسانية الفارسية من جهة أخرى، هاتان الإمبراطوريتان كثرتا ممالك عربية تابعة لهما على الحدود تحول دون تسرب القبائل العربية



البدوية إلى الأراضي الخاضعة لهما، وأشهر هذه الممالك مملكة المناذرة اللخمينيين في الحيرة ومملكة الغسانيين في بادية الشام (2).

إن أهم ما يميز الفتوحات الإسلامية في منطقة الشرق الأوسط هو، على ما يبدو، السهولة المدهشة التي تمت بها والسرعة النسبية التي تجزّت بها. وبالفعل، ففي أقل من ربع قرن، خلال خلافة أبي بكر وعمر وعثمان (632-656 م)، تمكنت الجيوش الإسلامية من إخضاع كل بلاد الشام وصابين النهرين ومعظم بلاد فارس وحضر وبرقة، كما قامت بغزوات في طرابلس الغرب وإفريقية انطلاقاً من مصر على يد عبد الله بن سعد عام 27 هـ / 647 م.

وقد فسر المؤرخون هذه السرعة وتلك السهولة بملاءمة الظروف العامة، التي تلتخص على وجه الخصوص في ضعف الإمبراطوريتين الساسانية والبيزنطية لأسباب داخلية وخارجية، وفي تدمير سكان المناطق الخاضعة لهما من الظلم والتعسف والتهب الجبائي والقمع المذهبي... من قبل إدارتهما (3).

إن أهمية ما لاحظناه بالنسبة إلى الفتوحات الإسلامية في الشرق الأوسط، تبرز أكثر إذا قرّنت بالفتوحات الإسلامية في شمال إفريقيا، التي اتسمت بعنف المواجهة بين الأطراف المتصارعة، وطول المدة الزمنية التي استغرقتها (حوالي 68 سنة)، رغم أن أهم وقائعها تمت في عهد الدولة الأموية وهي في أعلى درجات قوتها. وسنعود فيما بعد إلى ذكر الأسباب المتمكنة التي كانت وراء خلق هذه الوضعية.

أما ما يهتمنا الآن بخصوص فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، فهو النتائج المختلفة التي تمخضت عن الفتوحات، وعن انتشار الديانة الإسلامية في البقاع الأمازيغية فيما بعد.

## 2) آثار حرب الفتوح

إن التدخل العسكري الإسلامي في شمال إفريقيا مرّ بحزبتين أساسيتين هما:

أ- مرحلة الغزوات المحدودة، والتي بدأت مباشرة بعد فتح البلاد المصرية، ووصلت فيها الجيوش الإسلامية إلى منطقة طرابلس، وامتدت على فترة زمنية تناهز الثلاثين سنة (21-50 هـ / 641-670 م).

وأهمية هذه المرحلة ترجع إلى كونها أعطت الفرصة الكافية للقيادة الإسلامية للتعرف على أحوال المنطقة السياسية والعسكرية، كما ترجع كذلك إلى كونها أعطت الوقت الكافي لسكان برقة وطرابلس للتعرف على الإسلام والانخراط فيه، الشيء الذي جعلهم يشاركون مشاركة فعالة في عمليات الفتح التي تمت فيما بعد (4).

ب- مرحلة الفتوحات المنظمة، وتمتدّ بعد تولية عقبة بن نافع على إفريقية وبناء مدينة القيروان (50 هـ / 670 م) لتنتهي بعد فتح الأندلس وإنهاء ولاية موسى بن نصير عام 96 هـ / 715 م. وهذه المرحلة تتميز أكثر من سابقتها بكونها شهدت معارك عنيفة بين الطرفين مما جعلها تؤثر تأثيراً كبيراً على الأوضاع العامة في المنطقة كلها.

وكيفهما كان الأمر فإن التدخل العسكري في المنطقة أحدث اضطراباً في التوازن الجغرافي للسكان، حيث أدى إلى وقوع انتقالات بشرية جماعية، سواء مع الجيش الإسلامي أوضده أو هربوا منه، فوقع تدافع السكان بعضهم لبعض في اتجاه الغرب أو نحو الجنوب (5).

كما أحدث اضطراباً في التوازن السوسولوجي أو الاجتماعي حيث أدى إلى انهيار بعض التحالفات القديمة، وظهور تحالفات جديدة بين مختلف المجموعات السكانية، كما أدى إلى بروز العنصر الزناتي على مستوى الأحداث، سواء مع الفاتحين أو ضدهم (6).

وقد أحدث كذلك اضطرابات إقتصادية ناتجة عن حالة الحرب الطويلة، حيث انسدت الطرق التجارية النشطة قبل ذلك، نظراً لانعدام الأمن وقلة الاستقرار، كما انهضت المزارع الكبرى التي أنشئت في العهد البروماني أو بالأحرى انهضت ما تبقى منها، بعد قبور من الاضطرابات المستمرة، خصوصاً في العهد الوندالي والبيزنطي، ومعلوم أن العمل الزراعي لا يمكنه أن يزدهر إلا في ظروف مثلى من الاستقرار والأمن (7)، ومن عوامل الاضطرابات الاقتصادية كذلك مبالغة الولاة والعمال في جمع القنائم والسبايا وإرسالها إلى الشرق إرضاء لولاة الأمر في العاصمة. وقد أوردت جل المصادر المعروفة أرقاماً خيالية تظهر إلى حد ما مدى مبالغة الاستنزاف المادي والبشري خلال الفترة التي نتحدث عنها (8).



ومن أهم نتائج التدخل العسكري كذلك فتح الأندلس ودخول الإسلام إليها، مما جعل شبه جزيرة إيبيريا ترتبط بالمغرب عدة قرون من الزمن. غير أن أهم نتيجة مباشرة لهذا الفتح هو خلق متنفس عسكري لأعداد كبيرة من الجنود الأمازيغ المسلمين خارج حدود بلادهم، وربما كان هذا من الأسباب التي جعلت المغرب يشهد فترة هدوء نسبي على المستوى الحربي، دامت إلى ما بعد وفاة الخليفة عمر بن عبد العزيز (101هـ / 720م).

وليس من المستبعد كذلك أن يكون فتح الأندلس على أيديهم بإشراف قيادة منهم (9)، قد جعلهم يشعرون بقوتهم وقدرتهم على التحرك المستقل داخل الإطار الجديد الذي أدخلهم فيه الإسلام. وإذا كان فتح الأندلس أول عمل إيجابي قام به الأمازيغيون المسلمون خارج حدود بلادهم لصالح الإسلام والدولة الإسلامية، فقد تبين فيما بعد أنه كان كذلك حدا فاصلا بين فترتين متباينتين من تاريخ الإسلام في شمال إفريقيا الأمازيغية: الأولى منهما تتميز بتقلب الجانب العربي-الإسلامي زعم المقاومة المنظمة من قبل الأمازيغ، أما الثانية فقد عرفت انتفاضات كبيرة ضد نمط السلطة المركزية، وفي إطار الإسلام، وكان الخوارج هم أبطال الحركة السياسية - الدينية المشوبة بنوع من الشعور القومي لا يبرز إلا في أدب الخوارج المغاربة (10).

إن آثار وملابسات الفتوحات الإسلامية في شمال إفريقيا الأمازيغية، وكذا ماجرياتها، لا يمكن تفهم حقيقتها إلا بربطها بالظروف العامة التي كانت سائدة إبان وقوعها، سواء على المستوى المحلي (إفريقيا الشمالية) أو على المستوى المركزي (المدينة أو دمشق).

أما على المستوى المحلي، فيظهر أنها جاءت في فترة تميزت بانتهاء الوجود البيزنطي في إفريقيا، فهي إذن فترة مناسبة من هذا الجانب، وكان الاستعلامات العربية-الإسلامية لم تكن تهم إلا بالتعرف على الأوضاع السياسية والعسكرية للمستعمرة البيزنطية، ولكنها غير مناسبة من جانب آخر، لأنها جاءت في وقت تكونت فيه تجمعات أمازيغية قوية كالتي تكونت في أواخر القرن السادس الميلادي وحاصرت المستعمرة البيزنطية من الجنوب والجنوب الشرقي بصفة خاصة (11)، وكان من أهم هذه التجمعات تلك التي تزعمها

غومسلا أمير أوربة البرانس، والتي قادتها أميرة الأوراس داهيا (داهيا أو داهيا ٢). من جراحة الزناتيين (12).

غير أنه يبدو أن ما جعل اللقاء بين المسلمين والأمازيغ لقاء متأزما وعنيفا، هو سلوك أمراء الجيش وعسال بني أمية في شمال إفريقيا، وبالفعل فإن أهم ماتم من فتوحات في شمال إفريقيا كان في عهد الدولة الأموية المعروفة بتعصبها العرقي وقلة اهتمامها بتطبيق المبادئ الإسلامية سواء في الحرب أو في السلم (13).

فإذا كان بعض الأخباريين يرددون الكلام عن ارتداد الأمازيغ (14)، فإن هذا الارتداد لم يثبت أنه كان ارتدادا دينيا بالمعنى الصحيح، لأن الظروف التي أسلم فيها من أسلم منهم آنذاك لم تكن تسمح لهم باعتناق الإسلام عن طوعية واقتناع، إذ كان قبولهم للإسلام نتيجة لتحالف سياسي أو قبلي أكثر من أي شيء آخر (15). يمكن القول إذن بأن الردة المقصودة هي الردة السياسية، وهذه كانت واقعا ثابتا (16)، وكان المسؤول عنها في الدرجة الأولى هو تعسف ولاية بني أمية.

### 3- آثار انتشار الإسلام في البلاد الأمازيغية

#### 1-3 مسألة انتشار الإسلام

إن أهم نتيجة قمخضت عن حروب الفتوح، هي على الإطلاق، انتشار الإسلام في الربوع الأمازيغية بشمال إفريقيا، وإذا كانت المصادر المعروفة لاتعطي المعلومات الكافية عن مراحل انتشار الإسلام فيها، والكيفية التي تمكن بها من أن يصبح دين الأغلبية الساحقة من سكانها، فإن كل الدلائل تشير إلى أن حرب الفتوح وفترة ولاية بني أمية التي تلتها، يقتصر دورهما بالضرورة على إشعار السكان بوجود الدين الجديد، وإعلان جزء منهم الانتماء إليه بدافع أو بأخر (17)، وذلك لأن الفترة الزمنية قصيرة ومضطربة، ولأن الاتصال المباشر بين السكان والفاتحين لم يشمل إلا مناطق قليلة من البلاد وهي في الغالب الواقعة على الطرق الكبيرة. ولأن جل الفاتحين لم يستقروا في البلاد المفتوحة بعد ذلك إذا استثنينا بعض المدن في إفريقية (تونس) كالقبروان مثلا.



أخضع إلى ذلك كله صعوبة تفسير المعتقدات الدينية والعادات والتقاليد... لدى الشعوب، خصوصا إذا كان التغيير المطلوب تغييرا جذريا يمس كل مرافق حياة الناس. فانتشار الإسلام وتمكنه في شمال إفريقيا الأمازيغية، لم يتم إذن بين عشية وضحاها، بل تم ببطء كبير عبر مراحل متعددة امتدت على عدة قرون (18)، وقد لعب الراسخون في الدين من الأمازيغيين الأوائل الدور الأساسي في ترسيخ الإسلام في المناطق التي عرفته منذ البداية كائنة الخوارج الإباضية المعروفين بـ «حسنة العلم» (19) وفي جعله يتغلغل في مجسوع الأصقاع الداخلية من سهول وجبال وصحاري.

### 2-3 دخول المذاهب الإسلامية

إنه من الطبيعي أن تتسرب المذاهب الإسلامية إلى بلاد الأمازيغ، ولكن الشيء الملفت للنظر هو هذا التبنى السريع من قبل الأمازيغيين المسلمين للمذاهب الإسلامية المعارضة، ويعتبر شمال إفريقيا من المناطق الإسلامية النادرة التي تمكنت فيها هذه المذاهب من تكوين كيانات سياسية في وقت مبكر من تاريخ الإسلام، فإذا كان الإسلام السني هو السائد منذ البداية، فإن المذهب الخارجي تمكن منذ أوائل القرن الثاني من الهجرة من تكوين حركة سياسية قوية ساهمت بحظ وافر في القضاء - بقوة السلاح - على النفوذ الأموي في قسم كبير من المناطق التي كان يشملها، كما اضطرت العباسيين إلى الاكتفاء بإفريقية، التي أصبحت فيما بعد، في عهد بني الأغلب، إمارة شبه مستقلة لاتربطها بالدولة المركزية إلا التبعية الاسمية (184هـ / 800م) (20).

وهكذا ظهرت الثورة الخارجية الأمازيغية بزعامة ميسرة المطغري (أو المدغري) الصفري ثم خالد بن حميد الزناتي (حوالي 122هـ / 740م) وكأنها استمرار موضوعي للمقاومة التي واجهت جيوش الفاتحين الأوائل، ولكن هذه تعتمد مرجعا إيديولوجيا قويا هو المذهب الخارجي الصفري والإباضي (21)، الشيء الذي جعلها أول ثورة أمازيغية إسلامية تصطبغ بصبغة قومية ظاهرة، لأن «ثوراتهم كانت ضد الحكم العربي، كما كتب محمود إسماعيل، الذي أضاف قائلا: «كانت ثورات الخوارج في المغرب تمثل في بعدها الاجتماعي صراعا بين

العرب والمبربر بسبب سياسة بني أمية في التعصب للعنصر العربي، ولهذا حرص ثوار الخوارج على الفتك بأمر العرب، عموما، والقرشيين منهم بوجه خاص، (22). وبجانب الخوارج الإباضية والصفورية الذين ظهر نشاطهم السياسي في إفريقية والمغرب منذ أوائل القرن الثاني للهجرة (النصف الأول من القرن الثامن الميلادي)، هناك المذهب المالكي الذي تركز بصفة خاصة في القيروان منذ النصف الثاني من القرن الثاني للهجرة. وقد دخل فقهاؤه في صراع طويل مع فقهاء المذهب الحنفي والخوارج، ثم هناك المذهب الشيعي الذي بلغ ذروته بقيام الدولة العبيدية أو الفاطمية عام 297هـ / 910م.

إذا كان انتشار أفكار الخوارج في شمال إفريقيا الأمازيغية قد تم في وقت مبكر (23)، وتعمقت عن ذلك نتائج سياسية ودينية واجتماعية ذات أهمية كبيرة بالنسبة إلى السكان، فإن الحركة الخارجية لم تتمكن من الصمود الطويل أمام المعارضة المستميتة لفقهاء السنة، وأمام الضغط العسكري لختلف السلطات السياسية التي تعاضدهم (24)، وأمام هجوم الفاطميين الشرس عليهم (25).

وإذا كان المذهب الخارجي والمذهب الشيعي الفاطمي قد ساهما بحظ وافر في إثارة الأمازيغ ضد السلطة الأموية والعباسية في شمال إفريقيا الأمازيغية. فإن المذهب المالكي تمكن أخيرا من فرض سيادته على البلاد (26) خصوصا بعد انتقال مركز الخلافة الفاطمية إلى مصر (عام 973م) وإعلان قيام الدولة الزيرية بإفريقية في عهد المعز بن باديس عام (441هـ / 1049م) (27).

### 3-3 ظهور ممالك وطنية إسلامية

لقد سبق أن أشرنا إلى أن الإسلام دين ودولة، أي أن النظام السياسي للجماعة الإسلامية يخضع لما تحليه القواعد الدينية في ميادين المعاملات والعلاقات العامة، وفي مجال تفويض السلطة وحدود التصرف فيها... حتى إن الجماعة الإسلامية لا تكاد تتصور نفسها بدون انتمائها إلى نظام قائم، وانعدامه يعتبر في نظرها فراغا مهولا وفئة تخر المهالك (28).

ولهذا يلاحظ أنه بمجرد انتهاء فترة الفتوحات، وسقوط سلطة بني أمية في جزء كبير من



شمال إفريقيا الأمازيغية بسبب ثورات الخوارج، بدأ تأسيس ممالك مغربية إسلامية في كل من سجلماسة وناهرت وفاس وتامسنا، وذلك خلال القرن الثاني للهجرة (الثامن الميلادي). وقد شهدت القرون الثلاثة الموالية نمو هذه الظاهرة بظهور الدولة الفاطمية ثم الزييرية بإفريقية، والمغراوية بفاس، والحمادية بالمغرب الأوسط (قلعة بني حماد) ثم المرابطية بمراكش.

وبذلك أصبح الدين الإسلامي هو الأساس الأيديولوجي المعتمد في تكوين دول وإمارات وطنية، وغدا المنبه الرئيسي لوعي وطني سياسي مع شعور بالانتماء الروحي إلى الأمة الإسلامية بأكملها. وهكذا خرج الأمازيغ من أزمة الفراغ الأيديولوجي الذي عانوا منه مدة طويلة، وحال بينهم وبين بناء كيانات سياسية تعتمد تركيز السلطة أساسا لقيامها وشرطا لبقائها (29).

هناك ظاهرة أخرى مرتبطة بالنسبة تحدثنا عنها، هي ازدياد ملحوظ في عدد المدن المؤسسة خلال الفترة الممتدة من تاريخ بناء القيروان إلى تاريخ بناء مدينة مراكش، أي من النصف الثاني من القرن السابع الميلادي إلى مطلع النصف الثاني من القرن الحادي عشر الميلادي. ازدياد في عدد المدن وازدياد كذلك في أهميتها كمراكز للسلطة الحاكمة، ومراكز تختلف الأنشطة التجارية والصناعية، والأنشطة التعليمية والعلمية والثقافية بصفة عامة (30).

وبازدهار هذه المراكز بدأ استحوذ سكان الحواضر على التجارة والمال، وعلى القرار الديني والسياسي... وفي نفس الوقت، بدأ سكان البوادي يتراجعون شيئا فشيئا إلى مناطق الظلال، ولا يظهرون بقوة إلا في حالة وجود ضعف في السلطة أو حدوث فراغ سياسي (31).

غير أن أهمية التجارة الصحراوية وازدهارها آنذاك، أي بعد نهاية حرب الفتوح، وانتشار الخوارج وممالكهم على جل مناطق الواحات شرق الأطلس وجنوبه من سجلماسة بتافيلالت إلى نفوسة بطرابلس، مروراً بتاهرت وبلاد المزاب ونغازوة أو ما يسمى بلاد الجريد التونسي، قد مكن (ازدهار هذه التجارة) «قبائل» المناطق ساكنة الصحراوية والصحراوية من زناتة وصنهاجة من يلعبوا دورا تاريخيا هاما على المستوى التجاري والديني والسياسي (32).

وبذلك اندمجت الصحراء بشكل فعال في الصيرورة التاريخية لمجموع المغرب الشمالي، وكان تأسيس الدولة المرابطية من أبرز ما يبدل على هذا الاندماج.

#### 4.3- اندماج سكان الصحراء الكبرى في حركة الشمال

إن المتتبع لتاريخ المغرب الإسلامي من بداية الفتوحات في العشرينات من القرن الأول للهجرة (أواخر النصف الأول من القرن السابع الميلادي) إلى منتصف القرن الخامس الهجري (منتصف القرن الحادي عشر الميلادي) يلاحظ أن الخيال الجغرافي الذي دارت فيه الأحداث والوقائع، كان هو انحصار بين البحر الأبيض المتوسط شمالا والمصر الممتد من شمال خليج قابس بتونس إلى تلمسان، ومن هذه إلى حوض سبو مروراً بمضيق تازا جنوباً (33). هذا الممر يقع الجزء الأول منه بصقعة عامة بين الأطلس التلي والأطلس الصحراوي جنوباً، وينطبق تقريباً على منطقة توزيع المياه بين البحري المائي المتجهة نحو الشمال والتي تنحدر نحو الجنوب، ويضم جزءاً لا بأس به من منطقة السهوب ماقبل - مدارية، وأخيراً لا بد من الإشارة إلى أنه يحتل في قسمه الشرقي الممتد غرباً حتى منطقة الهدنة، المنطقة الواقعة بين الليمس الروماني جنوباً والليمس البيزنطي شمالاً، أما في قسمه الغربي فيلاحظ أنه يحاذي الليمس الروماني إلى ما وراء تلمسان.

ومن الناحية البشرية، يلاحظ أن القبائل الأمازيغية الشرقية من لواتة وهوارة وزناتة وجراوة ومطماطة وبني يقرن ومطهرة... منتشرة في أكثر من مكان على طول الممر المذكور. ومعلوم أن هذه القبائل لعبت دوراً كبيراً في حروب الفتوح بجانب الجيوش العربية - الإسلامية الآتية من الشرق. هذا الممر يعتبر، إذن، سواء من الناحية الطبيعية أو من الناحية البشرية أو من الناحية التاريخية (الحد الجنوبي لمنطقة النفوذ الروماني ثم البيزنطي في ترميديا بصفة خاصة)، الطريق الملائم لتغلغل جيوش المسلمين في اتجاه الغرب، ويبدو أن القبائل الأمازيغية الشرقية عبادته قبل مجئ الإسلام بكثير (34).

إن جل الأحداث التي واكبت عمليات الفتوح كان الممر المذكور هو الحد الجنوبي للمجال



الجغرافي الذي دارت فيه. ويمكن أن نستثني، مع ذلك، ما حدث من تغلغل عقبة بن نافع في بعض واحات برقة وطرابلس في أول أمره بليبيا عام 646 حسب ماورد عند ابن عبد الحكم (35). غير أن هذا الاتجاه لم يستمر، ولم يدم مدة طويلة، إذ سرعان ما اتخذ وجهة الشمال الشرقي، أي نحو مدن إفريقية البيزنطية.

أما ما قبل من أن عقبة بن نافع وصل بجيوشه إلى مناطق موس الأقصى، فيبدو أنه غير صحيح، نظرا لما يعتري ما قبل في الموضوع من اضطراب وتناقض، جعل المؤرخين المعاصرين يشكون في ما يتعلق بذلك من أخبار (36).

يستنتج مما سبق أن مناطق الواحات الممتدة من طرابلس إلى سجلماسة. كانت بالنسبة إلى أحداث الفتوحات مناطق هامشية، ولذلك كانت ملجأ لكثير من المجموعات البشرية الهاربة من مسالك الجيوش. كما كانت موطنًا للمعارضة السياسية والمذهبية فيما بعد (37). وقد أشرنا سابقا إلى أن هذه المناطق هي التي كانت موطن الخوارج، وهؤلاء هم الذين عملوا على ربط سكان الصحراء بالشمال أول الأمر، عن طريق التجارة ونشر الدعوة، بل ساهموا - حسب بعض المصادر - وخاصة منها المصادر الخارجية - في إيصال الإسلام إلى منطقة الساحل جنوب الصحراء الكبرى (38).

وقد ساعد ازدهار مناطق الواحات المذكورة من الناحية الفلاحية والصناعية والتعدين، على ازدهار التجارة وتنشيط المبادلات بين الشمال والجنوب. وفي هذا الموضوع كتب محمود إسماعيل مايلي: «أما الدور البارز الذي لعبه الخوارج في حياة المغرب الاقتصادية، فكان في مجال التجارة، إذ قامت الدولتان المدراية والرومية بدور الوسيط في التجارة عبر الصحراء شرقا وغربا وشمالا وجنوبا، فلم تحل العلاقات السياسية غير الودية، بين دولتي الخوارج وبين أعدائهم السياسيين والمذهبيين، دون استمرار الصلات التجارية مع سائر دول المغرب والأندلس، فضلا عن المشرق الإسلامي وبلاد السودان (39).

وقال كذلك: «أما عن تجارة الخوارج مع بلاد السودان، فقد شكلت حجر الزاوية في

نشاطهم الاقتصادي» (40).

غير أن قيام الدولة الفاطمية وتسليطها على الدول الخارجية الرسمية والمدراية أدى - ولا شك - إلى الهيار هذا البناء الاقتصادي المزدهر، أو إلى تدهوره على أقل تقدير. وبذلك تقلص نفوذ الخوارج في المناطق الصحراوية. وربما كان هذا هو العامل المشجع لفتحها المالكية على نشر مذهبهم في الصحراء الغربية، مما أدى إلى قيام دولة المرابطين بزعماء عبد الله بن ياسين الجزولي في ربوع الصحراء، والتي تمكنت فيما بعد من الإستيلاء على المغرب كله، وقضت نهائيا على آثار المذاهب الأخرى، وفرضت المذهب المالكية في مجموع المناطق التي كانت خاضعة لها (41).

### 5-3 - بداية انتشار لغة جديدة هي العربية

من النتائج البارزة لانتشار الإسلام في شمال إفريقيا، تبني جزء كبير من الأمازيغيين للغة القرآن، وتخليهم جزئيا، مع مرور الحقب، عن لغتهم الأمازيغية، وهذا دليل قاطع على حسن إسلامهم وعمق إيمانهم بمبادئ الإسلام.

ويلاحظ أن ذلك كله تم في فترات لم تكن فيها للعرب أية سلطة سياسية فعلية، ولم يكن لهم في شمال إفريقيا إلا وجود عددي ضئيل بالنسبة إلى السكان الأصليين الذين ينتشرون على رقعة جغرافية واسعة جدا.

ولكن عملية تعريب قسم من الأمازيغيين، لم تكن نتيجة لعمليات الفتح، بقدر ما كانت ثمرة مجهودات الأمازيغيين أنفسهم، والتي امتدت على مدى قرون طويلة، وذلك عن طريق التعليم المزروح اللغة بصفة خاصة (42).

ولكي نكون نظرة عامة عن هذه النقطة الهامة والمعقدة، نجمل الكلام عنها في النقاط الآتية:

- ينبغي أن نشير أولا إلى أن اللغة الأمازيغية بمختلف لهجاتها كانت في الفترة التي تعيننا هنا هي لغة الأغلبية الساحقة من سكان شمال إفريقيا، وبالتالي فهي الأولى من حيث عدد متكلميها، ومن حيث الأصالة التاريخية. وإذا كانت القرطاجية قد اندثرت قبل الفتح



الإسلامي، فإن اللاتينية بقيت، على ما يبدو، لغة أقلية من السكان في بعض الأماكن مدة غير محددة بعد دخول الإسلام إلى الشمال الإفريقي (43).

- توجد قرائن كثيرة تدل على أن نسبة المتكلمين بالعربية في القرون الخمسة الأولى منذ عهد الإسلام بالمغرب كانت قليلة (44). ومن بين أسباب ذلك ارتباط تعلمها بوجود مؤسسات مختصة، كالمدارس وحلقات التدريس في المساجد، وبوجود معلمين وأساتذة وموارد مادية... ومعلوم أن مثل هذه المؤسسات كانت آنذاك قليلة، ويتركز الكثير منها في المدن الكبيرة. وبالتالي فإن عملية التعريب بدأت في المدن أولاً، ثم بدأت تعم شيئاً فشيئاً ضواحيها القريبة، ثم المناطق المجاورة، وهكذا... ويرتبط اتساع مجال تأثيرها على هذا المستوى، بمدى أهميتها كمركز غشلف الأنشطة الاقتصادية منها والدينية والثقافية والسياسية، وهذه الأهمية لا تتحقق عادة إلا في العواصم وفي عهد ازدهار الدولة فقط.

- إن الدوافع التي كانت وراء تعلم العربية وتعليمها، كانت ولا شك متنوعة، ولكن يبدو أن أهمها تكمن في كون العربية لغة دين ودولة، وهذا شيء طبيعي لأن الإسلام، كما هو معلوم، دين ودولة.

فإذا كان تعلمها يمكن من معرفة النصوص الدينية من قرآن وحديث... مما يساعد على تصحيح الممارسات الدينية، وعلى خلق نوع من الشعور بالارتياح النفسي، فإنه يؤدي كذلك إلى رفع المرتبة الاجتماعية للأفراد، إذ يمكنهم ذلك من أن يحتلوا مناصب هامة في الدولة كالوزارة والقضاء والإفتاء والتدريس ووظائف أخرى، بالإضافة إلى ما ينتمون به داخل المجتمع من امتيازات أكسبتهم إياها مكانتهم الدينية والوظيفية (45).

فبالاستفادة المعنوية والمادية كانت أهم حافز وراء خلق نخبة متعلمة تكنت، بفضل مكانتها في أجهزة الدولة والمجتمع، من أن تحتل مراكز القرار السياسي والديني، وساهمت بحفظ وافر في تعريب مؤسسات الدين والدولة، مما ساعد على تعدد مؤسسات التعليم وتوسيع نطاق المستفيدين منها (46).

- هنالك عامل آخر ساعد على انتشار اللغة العربية وتقلص مجال اللغة الأمازيغية في

مجموع بلاد شمال إفريقيا الأمازيغية هو عامل الكتابة. لقد أشرنا سابقاً إلى أن اللغة العربية استفادت في انتشارها من دعم الدين والدولة، ونضيف الآن فنقول، بأن هذا الدعم بالذات هو الذي ساعدها على أن تكون منذ البداية لغة مكتوبة. وكونها لغة مكتوبة مكنها من تكوين رصيد ثقافي مكتوب، يتراكم مع مرور الزمن ليصبح فيما بعد المرجع الوحيد لكل ما يتعلق بشؤون الغرب الإسلامي (47). فالكتابة، إذن، أعطت اللغة العربية سلطة أخرى كبيرة، وساعدتها على الانتقال إلى مراكز التعليم في البوادي والحيال والصحاري.

أمام هذه الظروف المساعدة بالنسبة إلى العربية، لم تستغد الأمازيغية إلا من كونها لغة جماهير الفلاحين، أي لغة الأغلبية الساحقة من السكان، وهو ما ساعدها على البقاء حية قروناً طويلة (48).

- هناك عامل آخر ساعد على انتشار العربية البدوية أو ما يسمى اليوم العامية أو الدارجة، في المناطق القروية البعيدة عن المراكز الحضرية الكبيرة، هو انتشار القبائل الأمازيغية النثرية أو الزناتية التي كانت منتشرة في نواحي برقة وطرابلس، في اتجاه الغرب، واستقرت بالسهول الأطلسية بالمغرب (زناتة، مديونة، بنو قرون، مكناسة...). وبالفعل فإن القبائل المذكورة كانت أول من اتصل بالعرب الواديين من مصر، وشاركت معهم أعداد كثيرة في عمليات الفتوحات سواء في المغرب أو في الأندلس، بل منهم من زعم الانتماء إلى أهل العربي منذ عهد حسان بن النعمان، الذي اعترف لهم بذلك، وكثيراً عقد الأخوة بينهم، فلبسوا وقع هذا الإشهاد أسلمت قبائل زناتة كلها في ذلك اليوم، وذلك سنة ثمانين من الهجرة... (49)

وكيفما كان الأمر، فإننا نلاحظ أن القبائل الأمازيغية الشرقية هي التي تعربت أكثر، وقيل غيرها، ويبدو مع ذلك أن تعريبها الحقيقي لم يبدأ إلا بعد اختلاطها بقبائل بني هلال وسليم ثم قبائل معقل، وهي كلها قبائل عربية بدوية، وذلك ابتداء من منتصف القرن الحادي عشر الميلادي.

فالبندو الرجل من الأمازيغيين والعرب هم الذين ساهموا بحفظ وافر في تعريب قسم كبير



من سكان السهول والمناطق الصحراوية التي تغلبوا عليها في فترة من الفترات التاريخية، وقد أدى هذا التغلب إلى اندراج المجموعات الأمازيغية المغلوبة، تحت أسماء المجموعات العربية الغالبة، وفقدت أسماءها الأصلية (50).

وبالإضافة إلى ما ذكر، نجد الإشارة إلى أن المختزن المغربي ساعد كذلك، في مختلف العصور، وبطريقة غير مباشرة، على تعريب المناطق السهلية التي كانت خاضعة لسلطته الفعلية، بينما بقيت الجبال وسفوحها القريبة والبعيدة - أحيانا - معقلا للغة الأمازيغية إلى اليوم (51).

#### 4- العلاقة بين المغرب الإسلامي والمشرق (52)

إن تحديد طبيعة العلاقة التاريخية بين المغرب الإسلامي والمشرق، يطرح أمام الباحث مشاكل ليس من السهل التطرق إليها وتوضيحها بالموضوعية العلمية المطلوبة. وذلك لأسباب نذكر منها مايلي:

أ- لأن أساس هذه العلاقة وسببها البدئي هو الإسلام، وهذا المعطى يجعل كل حديث موضوعي عنها صعبا ومثيرا في آن واحد. فالمسألة إذن دقيقة ومتعددة الأبعاد، ومحفوفة بالحساسيات الدينية والسياسية سواء في الماضي أو في الحاضر. ولهذا نجد أن تعامل الاخباريين والمؤرخين مع هذا الموضوع تأثر كثيرا بما يمكن أن نسميه بالرقابة الايديولوجية الذاتية أو المجتمعية (53).

ب- لأن المصادر الأساسية، إن لم نقل الوحيدة، التي تتضمن أخبارا عن تاريخ هذه العلاقة وكل الأحداث التي واكبتها، هي مصادر عربية - إسلامية، كتبها المشارقة أو المغاربة أو الأندلسيون ومن يميزاتها:

- كونها تنظر إلى الأحداث من منظور إسلامي محض، الشيء الذي جعلها تهتم بجوانب دون أخرى.

- كون جل ما وصلنا منها من وضع أشخاص ينتمون إلى التيار المتي. وهذا الانتماء لايد أن يكون له أثر ما على ما تتضمنه كتبهم من أخبار، سواء من حيث الاختيار: (الخبر الذي

يستحق التدوين والهدف من تدوينه: ديني أو سياسي...)، أو من حيث التأويل... وقد يكون التأثير بأي نوع آخر من التدخل في الخبر كتضخيمه أو اختزاله...

- كونها متأخرة زمنيا عن الأحداث التي تحكيها، بالإضافة إلى أن جلها كتب بعيدا عن أماكن الأحداث والوقائع. كما أن مادتها الأولى كانت هي الرواية الشفوية المتداولة عبر عدة أجيال. وهذا النوع من المصادر يتعرض أكثر من غيره، كما هو معلوم، لتغييرات كثيرة سواء من قبل الرواة أو من المسجلين لها كتابة (54).

ج- لأن تراكم العوامل التاريخية في شمال إفريقيا، والتي أشرنا إلى أهمها فيما سبق، وضغط تطورات الظرفية التاريخية المعاصرة بصغة خاصة، أدت إلى ظهور إرادة سياسية ترمي إلى إعطاء العلاقة بين المغرب والمشرق بعدا آخر جديدا يعتمد أساسا على الإيديولوجية القومية (العربية). وهذا أضاف عقبة جديدة، تحول دون التطرق الموضوعي لقضية العلاقة التاريخية بين المغرب والمشرق (55).

إن وجود العقبات المذكورة سيجعلنا مضطرين إلى الاكتفاء هنا بإبداء بعض الملاحظات المسكبة حول هذا الموضوع الشائك، انطلاقا من وجهة نظر المشاركة، التي تسمح المصادر بالتعرف عليها ولو جزئيا، أما وجهة نظر المغاربة، فستبقى طلي الكتمان لأن المصادر المعروفة لاتذكر عنها شيئا يمكن الاكتفاء به.

وقبل ذلك، ينبغي أن نشير إلى أن فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، يدخل في إطار ماعرفه حوض البحر الأبيض المتوسط الشرقي من صراعات بين الدولة الإسلامية الناشئة والامبراطورية البيزنطية المدهورة. فيعد أن تمكنت الجيوش الإسلامية من تحقيق الانتصار على البيزنطيين في مجموع المناطق الواقعة شمال شبه الجزيرة العربية ومصر، بدأ التفكير في مطاردتهم في المناطق الواقعة غرب مصر، وذلك بمجرد إخضاع بلاد النيل لتفوذهم سنة 640 هـ / 640 م. وكانت بركة وطرابلس أول الأقاليم التي أخضعتها خيل عمرو بن العاص والتي مصر، في ظروف لانعرف عنها إلا القليل النادر (56).

ملاحظات حول موقف المشاركة من المغاربة



## أولا: في عهد الخلافة

يبدو أن فتح إفريقية والمغرب وضمهما إلى الدولة الإسلامية، لم يكن يكون عند كل من الخليفة عمر بن الخطاب وخلق عثمان بن عفان رغبة أكيدة أو فكرة قابلة للتنفيذ. ويبدو ذلك واضحا في موقف عمر الذي عارض بشدة فكرة غزو إفريقية حين اقترحها عليه عمرو بن العاص، والي مصر. وقد أورد ابن عبد الحكم هذا الحدث في العبارات التالية: «وأراد عمرو أن يوجه إلى المغرب، فكتب إلى عمرو بن الخطاب (...) إن الله قد فتح علينا طرابلس، وليس بينها وبين إفريقية إلا تسعة أيام، فإن رأى أمير المؤمنين أن يغزوها ويفتحها الله على يديه: فعل».

فكتب إليه عمرو: لا، إنها ليست بإفريقية، ولكنها المُفَرَّقة [أو المُفَرَّقة = المَفْرَعة والمُفَرَّقة]، غادوة، مغدور بها، لا يغزوها أحد مابقيت (...)» أو «لأوجه إليها أحدا مامقلت عيني الماء» (57)، أو «ما حملت عيني الماء» (58).

وفي عهد الخليفة عثمان، طرحت مسألة غزو إفريقية بنفس الطريقة تقريبا. غير أن موقف الخليفة من ذلك تغير شيئا ما، وهذا خبر ذلك كما ورد عند ابن عبد الحكم: «... فلما عزل عثمان عمرو بن العاص عن مصر، وأمر عبد الله بن سعد بن أبي سرح، كان بيعت المسلمين في جرائد الخيل، كما كانوا يفعلون في أيام عمرو، فيصيبون من أطراف إفريقية ويغنمون، فكتب في ذلك عبد الله بن سعد إلى عثمان، وأخبره بقربهم من حرز المسلمين، ويستأذنه في غزوها، فتدب عثمان الناس لغزوها بعد المشورة منه في ذلك...» (59).

وبالفعل، فقد خرج عبد الله بن سعد في اتجاه إفريقية، والتقت جيوشه مع جيوش الحاكم البيزنطي بها وهو البطريق غريغوار أوجرجير (Patrice Grégoire)، وتمكن عبد الله بن سعد من تحقيق انتصار سهل في معركة سيطلة (sufetula) وذلك في سنة 27 هـ / 647 م.

غير أنه اكتفى باخذ الغنائم الكثيرة والأموال الطائلة من رؤساء إفريقية، ثم رجع إلى مصر، ولم تذكر المصادر أنه قام بشيء من شأنه أن يركز الوجود الاسلامي في إفريقية البيزنطية (60).

وبعد حملة عبد الله بن سعد هذه، نظمت حملة أخرى على إفريقية بقيادة معاوية بن حديج التجيبي سنة أربع وثلاثين من الهجرة (654-655 هـ)، أي سنة واحدة قبل مقتل عثمان. وعن هذه الحملة كتب ابن عبد الحكم يقول: فافتتح [معاوية بن حديج] قصورا وغنم غنائم عظيمة...، وفيها سقطت مدينة جلولا بالصدفة، فدخلها المسلمون وغنموا ما فيها (...)» وانصرف منها عائدا إلى مصر.

أضاف ابن عبد الحكم مايلي: «غزا معاوية بن حديج إفريقية ثلاث غزوات، أما الأولى السنة أربع وثلاثين، قبل قتل عثمان (...) وهي غزوة لا يعرفها كثير من الناس، والثانية سنة أربعين، والثالثة سنة خمسين» (61).

ويذكر ابن عذاري أن حملة أربع وثلاثين هي أولى غزوات ابن حديج إلى المغرب، واختلف مع ابن عبد الحكم في تاريخ حملته الثانية والثالثة، إذ ذكر أن الثانية وقعت سنة واحد وأربعين بدل سنة أربعين، والثالثة سنة خمس وأربعين بدل خمسين، وفي هذه الأخيرة - بحسب ابن عذاري - سقطت مدينة جلولا عنوة، خلاف ما ذكره ابن عبد الحكم من كونها سقطت في حملة ابن حديج الأولى (عام 34 هـ) وبحض الصدفة (62).

غير أن المؤرخين المعاصرين يرجحون كون حملة ابن حديج الأخيرة، وقعت بالفعل سنة 34 هـ / 655 م (63)، أي بعد استيلاء معاوية بن أبي سفيان على الحكم، فهي إذن تدخل في المرحلة الثانية من الفتوحات التي سيأتي الكلام عنها فيما بعد.

وهل البحث عن أسباب مواقف الخليفين عمر وعثمان تجاه مسألة فتح إفريقية والمغرب، يشير إلى أن الناصري مؤلف كتاب الاستقصا (ج1، ص75)، أتى برواية تختلف قليلا عما ذكره قبل من ابن عبد الحكم وابن عذاري، حول أحداث غزو إفريقية في عهد الخليفة عثمان. وهذا كلامه: «لما كانت خلافة أمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه، عزل عمرو بن العاص عن مصر، وولى عليها عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري - أخاه من الرضاعة - وأمره بغزو إفريقية سنة خمس وعشرين للهجرة (645 م)، وقال له: إن فتح الله علينا ذلك خمس الخمس من الغنائم، ثم عقد عثمان لعبد الله بن نافع بن عبد قيس على



جند وعبد الله بن نافع بن الحرث على آخر وسرحهما، فخرجوا إلى إفريقية في عشرة آلاف ومالحيهم أهلها على مال يؤدونه، ولم يقدروا على التوغل فيها لكثرة أهلها. ثم إن عبد الله بن أبي سرح استأذن عثمان في ذلك واستمده، فاستشار عثمان الصحابة، فأشاروا به، فجهز العسكر من المدينة.. [ماورد في العبارة الأخيرة تتفق عليه جل المصادر] (....) وساروا مع عبد الله سنة ست وعشرين، ولقيهم عقبة بن نافع فيمن معه من المسلمين بركة، ثم ساروا إلى طرابلس فنهبوا الروم عندها ثم تجاوزوها إلى إفريقية....

والجدير بالذكر أن ابن عساري (البيان، ج 1، ص 8)، تحدث عن هذا الحادث بنفس الصيغة، إذ كتب يقول: «وفي سنة سبع وعشرين من الهجرة أمر أمير المؤمنين عثمان عبد الله بن سعد بن أبي سرح العامري بغزو إفريقية». ويبدو أن مصدر هذه الرواية هو البلاذري (64).

إننا لم نأت إلا ببعض الروايات التي لها علاقة بالمواقف العامة من قبل كبار المسؤولين، تجاه فتح إفريقية (تونس) التي كانت على ما يبدو، في البداية على الأقل، هي الهدف الأقصى للقائمين المسلمين، ومع ذلك فإن الملاحظات التي سندكرها هنا تنطبق كذلك على جل ما كتب عن فترة الفتوحات بصفة عامة.

#### ماهي الملاحظات البارزة التي تحملها قراءة هذه النصوص؟

- 1- يلاحظ وجود اضطرابات في رواية الأحداث، وفي تحديد تاريخ وقوعها، وضبط الدوافع التي كانت وراءها.
- 2- يلاحظ عدم وضوح الأهداف المتوخاة من هذه الغزوات، نظرا لاهتمام الاخباريين والرواة بالجوانب البطولية والمستفادات الحربية من غنائم وسبايا... أكثر من غيرها.
- 3- يلاحظ غياب تام لأخبار الأطراف الأخرى التي كانت في المواجهة، مما جعل القراءة التاريخية لهذه الأحداث، بالضرورة، قراءة أحادية النظرة.
- 4- يلاحظ أن انتقاء الأخبار، واختيار ما يدون منها، حسب الأغراض والاهتمامات، شيء واضح في ما كتب عن الفترة المعنية.. كل هذه المآخذ وغيرها أعطت ما روي عن الفتوحات

الأولى، بصفة خاصة، طابع الناقص والندم الدقة المطلوبة، مما جعل دور المؤرخين المحللين يقتصر على الافتراض والترحيل فقط (65).

بعد هذه النقول وما أبدي حولها من ملاحظات، نعود الآن إلى موضوع البحث عن أسباب موقف الخليفة عمر وعثمان تجاه مسألة فتح إفريقية.

ينبغي أن ننبه أولا إلى أن المصادر المعروفة لاتذكر شيئا يفهم منه أن عمرو بن العاص استأذن الخليفة عمر بن الخطاب في مقام به من غزوات في كل من بركة وطرابلس. فقد أورد ابن عبد الحكم خبر فتح بركة هكذا: فسار عمرو بن العاص في الخيل حتى قدم بركة، فصالح أهلها (وهم لواته) على ثلاثة عشر ألف دينار يؤدونها إليه جزية، على أن يبيعوا من أحبوا من أبنائهم في جزيتهم (فتوح، ص 229).

وحسب البلاذري (فتوح البلدان، ص 314)، كان سير عمرو وجنده إلى بركة قد تم بعد فتح الاسكندرية مباشرة. وبين الكتابين اتفاق بخصوص فتح بركة.

بالظاهر إذن، هو أن عمرو قام بغزو بركة وطرابلس، بمبادرته الخاصة ولأسباب مجهلة، ولم يغير الخليفة عمر إلا بعد أن نفذ عملياته، وهذا ما يتضح من كلام البلاذري (نفسه، ص 314) حين قال: «كتب عمرو بن العاص إلى عمر بن الخطاب يخبره أنه قد ولي عقبة بن نافع (66) الدهري المغرب، فبلغ زويلة، وأن من بين زويلة وبرقة سلم كلهم حسنة طاعتهم، قد أدى مسلمهم الصدقة وأقر معاهدتهم بالجزية، وأنه قد وضع أهل زويلة، ومن بينه وبينها مائة ألف منهم بظفونه...» (67).

إننا ليسنا بشعاق بطرابلس، فيبدو أنها أخضعت بنفس الطريقة وفي نفس الظروف إذا ما نظرنا فقط ماورد في المصادر، وقد روى البلاذري خبر ذلك كما يلي: «... سار عمرو بن العاص حتى نزل طرابلس في سنة 22 هـ [642م]، فقتل ثم افتتحها عنوة (....) وكتب إلى عمر بن الخطاب: إننا قد بلغنا طرابلس، وبينها وبين إفريقية تسعة أيام، فإن رأى أمير المؤمنين أن يأذن لنا في غزوها فعل...» (68).

إن هذه النقطة يلاحظ وجود تشابه بين روايتي ابن عبد الحكم والبلاذري رغم اختلاف



نص الرسالة في المصدرين.

وأضاف ابن عبد الحكم (ص 231): «فلما ظفر عمرو بن العاص بمدينة اطرابلس، جرد خيلاً كثيفة من ليلته، وأمرهم بسرعة السير، فصيححت خيله مدينة سبوت (69) وقد غفلوا، وقد فتحوا أبوابهم لتسرح ماشيتهم، فدخلوها، فلم ينتج منهم أحد، واحتوى [جند] عمرو على ما فيها ورجعوا إلى عمرو».

وللتذكير نشير إلى أن عمرو بن العاص، سلك نفس السلوك عندما أراد فتح مصر. وقد أورد البلاذري خبر ذلك على الشكل التالي: «وكان عمرو بن العاص حاصر قيسارية بعد انصراف الناس من حرب اليرموك، ثم استخلف عليها ابنه حين ولي يزيد بن أبي سفيان، ومضى إلى مصر من تلقاء نفسه في ثلاثة آلاف وخمسمائة، فغضب عمر لذلك، وكتب إليه يوبخه ويعتقه على افتتانته عليه برأيه، وأمره بالرجوع إلى موضعه إن وافاه كتابه دون مصر» (70).

وقد ذكر ابن عبد الحكم أن كتاب عمر وصل إلى عمرو بن العاص قبل دخوله أرض مصر، لكنه تحايل على الرسول، ولم يأخذه منه ويعلن خيبره على المسلمين إلا بعد دخول حدود مصر (71).

كيف يمكن تفسير هذه الرغبة الملحة لدى عمرو بن العاص في فتح مصر والأراضي الواقعة غربها، رغم أنه يعرف أن الخليفة عمر لم يكن - في بداية الأمر على الأقل - متحمساً لمثل هذه العمليات؟

من الأشياء المعروفة في كتب التاريخ أن عمرو بن العاص «كان من فرسان قريش وأبطالهم في الجاهلية، وكان من الدهاة في أمور الدنيا المقدمين في الرأي...» (72)، كما كان يحب الرئاسة وجمع المال (73).

وربما كانت هذه الصفات هي العناصر الأساسية لتفسير رغبة عمرو بن العاص في فتح بلد يكون هو عامله - وهو مازع بالفعل - وتفتهم خوف عمر بن الخطاب من طموح عمرو وجموحه الذي قد يجر فرقة من جند المسلمين إلى مغامرة خاسرة.

ولما يؤكد أن لما ذكر جانباً من الصحة، هو أن سير عمرو بن العاص إلى مصر تم بعد فتح بلاد الشام مباشرة، وتوزيع عمالائها على القواد الذين شاركوا في العمليات الحربية، وكان عمرو من هؤلاء، ولكنه لم يتل شيئاً، وإن تولى على إحدى ولايات الشام، فلمدة قصيرة جداً (74). وقد عرف فيما بعد أن عمرو بن العاص لم يساعد معاوية في ضراعه مع علي إلا بعد أن أخذ منه وعدا بتوليته على مصر حينما يتفرد بالحكم، وقد تم له ذلك بالفعل.

وهذا ما يتضح من هذين البيتين اللذين ينسبان إلى عمرو بن العاص (75).

مغاري لا أعطيك ديني ولم أنل به منك دنيا فانظرن كيف تصنع  
لما عطى مصر فأربح بصفقة أخذت بها شيخاً يضرب وينفع

لم ولاية معاوية مصر، وبها توفي عام ثلاث وأربعين للهجرة. ويبدو أنه جمع أموالاً كثيرة خلال مدة توليه أمر مصر وكان ذلك معروفاً عنه، وما يحكى في هذا المجال أن ولده عبد الله «علي عليه لما كان على فراش الموت وُقِّل له: يا ولدي، خذ ذلك الصندوق، قال: لا حاجة لي به، فقال: إنه مملوء مالا، فقال: لا حاجة لي به، فقال: ليته مملوء بعرا...» (76).

يستتبع من كل ما سبق أن عمليات الفتح التي وقعت في اتجاه شمال إفريقيا خلال الفترة التي حكم فيها الخلفيتان عمر وعثمان، يكتنفها غموض لا ميسل لإنكاره، هذا الغموض يتجلى لاعلى مستوى مجرى الأحداث فحسب، بل على مستوى المواقف كذلك. فهناك الرفض القاطع الذي عبر عنه عمر، والذي يرجع على ما يبدو إلى الخوف مما قد يجره تعدد الجبهات العربية من تشتيت الجيش الإسلامي، خصوصاً وأن الدولة الإسلامية لا تزال في بداية أمرها، وأن اتساعها تم بسرعة كبيرة، وأن تنظيمها إدارياً ومالياً، وحمايتها عسكرياً يتطلب الوقت الكافي والتجربة الضرورية... أضف إلى ذلك كله البعد الجغرافي الذي يفصل إفريقيا عن المدينة، مركز الخلافة الإسلامية (77).

ثم هناك موقف عمرو بن العاص والي مصر الذي يظهر أنه كان مخالفاً لما يراه عمر بن الخطاب، لذلك نراه يتوغل بجندته في صحراء ليبيا، واستولى على برقة وطرابلس في مدة وجيزة تثير الاستغراب وتساؤلات كثيرة، وولي عليهما من قبله أحد أقربائه وهو عقبة بن



نافع. وربما كان هذا الواقع هو السبب في قلة ما وجدته في مصادر الأخبار المكتوبة من معلومات كافية عن وقائع هذه الفترة من تاريخ الفتوحات.

وكيفما كان الأمر فإن السهولة المفرطة التي اخترق بها جند عمرو المناطق الساحلية لكل من برقة وطرابلس لا يمكن تصورها إلا بتحقيق شرط أساسي هو انضواء شعب لوانة تحت لواء الإسلام عن رضى وطواعية، وذلك قبل أن تطأ أرجل عمرو وجنده رمال برقة (78).

وهناك موقف الخليفة عثمان بن عفان الذي يتسم، رغم حذره، بنوع من الإقدام، حين تجاوز موقف عمر وأمر بغزو إفريقية بعد استشارة كبار الصحابة في المدينة.

هذا الموقف يمكن تأويله بتحسين الظروف العامة للدولة الإسلامية، وتوفر معلومات كافية عن الأحوال السياسية والعسكرية في إفريقية وداخل الامبراطورية البيزنطية بصفة عامة، والتي كانت بالفعل ظروفًا مناسبة للقيام بحملة عسكرية خاطفة، كالتى قام بها عبد الله بن سعد سنة 27هـ / 647م، ويبدو أن الظروف كانت مناسبة في برقة وطرابلس بتزايد عدد المنصورين تحت لواء الإسلام من الأمازيغيين، وهذا ما يفسر تضخم الجيش الإسلامي بشكل كبير بالتحاق أفواج كثيرة من الأمازيغيين المسلمين والقبط المصريين به. فالخليفة عثمان لم يتمكن من إرسال أكثر من ثلاثة آلاف وسبعمائة رجل من المدينة (النويري، ص 177-178) في حين يتحدث المؤرخون عن جيش ابن سعد في معركة سيطة ويذكرون أن تعداداه بلغ عشرين ألف محارب، وربما كان العدد أكبر من ذلك (79).

كما أن طبيعة العلاقة بين كل من عمرو بن الخطاب وعمرو بن العاص من جهة، وعثمان بن عفان وعبد الله بن سعد من جهة أخرى، يمكن أن تكون قد لعبت دورًا ما في بلورة مواقف المسؤولين المذكورين، فتحفظ الخليفة عمر من عمرو بن العاص، تقابله ثقة عثمان في عبد الله بن سعد أخيه في الرضاعة (80).

وهكذا نرى أن العلاقة بين إفريقية والمشرق في عهد عمر وعثمان، تتميز من قبل المشاركة المسلمين تارة بالخوف والتردد، والإقدام والإحجام، وتارة أخرى بالتطلع الملئ بالأمال إلى انتزاعها من قبضة البيزنطيين وضمها إلى الدولة الإسلامية، خصوصًا وأنها كانت

مشتهرة بخصبها وغناها حتى عند نساء المدينة المنورة حسب ما ذكره الواقدي في كتاب (الفرج إفريقية) (81).

وكيفما كان الأمر، فإن النشاط العسكري للدولة الإسلامية بشمال إفريقيا الأمازيغية في عهد الخلافة، لم يسفر في نهاية المطاف إلا عن إخضاع المواقع الساحلية في منطقتي برقة وطرابلس لنفوذ والي مصر. وقد بقيت الأوضاع كذلك إلى أن انتهت الأزمة التي انفجرت بفشل عثمان، وتمكن معاوية بن أبي سفيان من أن يستبد بالحكم. إذ ذاك بدأت مرحلة جديدة من مراحل فتح شمال إفريقيا الأمازيغية، وبرزت من خلال أحداثها مواقف جديدة تتجلى في العديد من بعضها هنا.

#### ثانيًا: في عهد الأمويين

إن موقف الأمويين من المغاربة الأمازيغيين ومن مسألة فتح شمال إفريقيا، يختلف اختلافًا كبيرًا عن موقف الخليفتين عمر وعثمان تجاه نفس الموضوع، وتستعمل على توضيح ذلك التماثل على أهم الأحداث التي وقعت بين جيوشهم والأمازيغيين.

بدأ معاوية بن أبي سفيان عملياته العسكرية في المغرب بإرسال معاوية بن حديج (82) إلى رأس جيش يتكون من عشرة آلاف مقاتل، فسار حتى وصل إفريقية فاتحًا نحو الشمال، فاحتل مدينة سوسة، حتى سقطت، ثم استولى على مدينة جلولاء، كما انذحر أمام جنوده بدون قتال. جيش بيزنطي أرسله الامبراطور كونستان الثاني (Constant II) عن طريق البحر ليسترد إفريقية، التي أصبحت بعد موت غريغوار مسرحًا لصراعات دينية وسياسية أدت إلى انهيار الأوضاع فيها.

بعد هذه الغارة التي دامت، على ما يبدو، ما يناهز سنتين (45-47هـ) رجع معاوية إلى الشام في محملة بالغنائم دون أن يترك أثرًا باقيًا هناك (83)، ولكن حملته هذه أظهرت ضعف الامبراطورية البيزنطية في إفريقية، وعجز سكانها عن حماية مدنهم بأنفسهم، كما أظهرت كذلك أن المسلمين أصبحوا متمرسين أكثر بأرض إفريقية، ومطلعين على الأوضاع الداخلية فيها، وبذلك أصبح القيام بخطوة أخرى في طريق الفتح أمرًا ممكنًا (84).



والحديدي بالذكر، أن معاوية بن أبي سفيان كافأ معاوية بن حديج - الذي كان عثمانيا متعصبا - عن أعماله المذكورة، فولاه على مصر وهو في طريق رجوعه من إفريقية عام 47 هـ ولم يعزله عن متابعة شؤون إفريقية والإشراف عليها إلا في عام خمسين من الهجرة (670م) حين وجه عقبة بن نافع إليها (85).

لقد سبق أن ذكرنا أن عقبة بن نافع كان مقيما ببرقة منذ عهد عمرو بن العاص، وشارك في حملة عبد الله بن سعد على إفريقية، غير أن أول عمل برز به عقبة بن نافع قبل أن يوليه معاوية على إفريقية هو توغله عام 46 هـ / 666م في واحات ودان (86) وفزان (87) وكاوار (88) التي تقع تباعا جنوب خليج سرتا.

لقد انفرد ابن عبد الحكم بذكر أخبار هذه الحملة التي دامت خمسة أشهر، وأظهر فيها عقبة بن نافع تجاه السكان المسالين مساواة كبيرة مشوبة بنوع من التعصب للعنصر العربي لم يكن واضحا إبان حكم الخلافة. فقد قطع أذن ملك ودان، وأمنى ملك فزان على رجله حتى أتعبه، ثم بعث به إلى المشرق، مع أن سكان فزان أجابوه إلى الإسلام، وقطع أصبع ملك كاوار... وكلما سألته ضحيته عن الدافع إلى ذلك كان يقول لها: «أدبا لك، إذا ذكرت لم تخارب العرب».

وكان يكتفي في نهاية المطاف بأن يفرض على سكان كل من ودان وفزان وكاوار ثلاثمائة وستين رأسا من العبيد ممن فيهم سكان فزان الذين أسلموا بدون حرب (89).

والشيء الذي لا تشير إليه المصادر، هو أن الطريق الذي سلكه عقبة بن نافع خلال هذه الحملة هو واحد من أهم الطرق المؤدية إلى أسواق الذهب والرقيق في جوف نهر النيجر: گار وگوكيا بالإضافة إلى كانيم (90).

غير أننا لانعرف هل كان الهدف من هذه الحملة هو ضمان استمرار النشاط التجاري الذي كان هذا الطريق قناة له؟ أو إعادته إليه بعد توقفه أو تحويل اتجاهه؟ (91).

إذا كنا لانتوفر على عناصر الإجابة عن هذه التساؤلات، فإن الشيء الذي يمكن أن يكون محققا هو أن العناية الذي تكبده عقبة بن نافع ليقطع ذهابا وإيابا مسافة تقارب ثلاثة آلاف

كيلو متر عبر أراض صحراوية (92)، لا يمكن أن يكون المقصود منها فقط هو الحصول على ألف وثمانين رأسا من العبيد (93) خصوصا إذا علمنا أن التجارة الصحراوية نشطت نشاطا كبيرا مباشرة بعد نهاية حرب الفتوح، وربما قيل ذلك، وإلا فكيف يفسر ازدهارها على يد الخوارج الأمازيغيين أولا منذ منتصف القرن الثامن الميلادي؟ حيث أصبحت فزان وغدامس واراگلا ومزاب وسجلماسة ونواحي لمطة مراكز كبيرة للتجارة الصحراوية؟ (94). أضف إلى ذلك كله أنه لم يفت - حسب ما نعرف حتى الآن - أن سكان الواحات الليبية كونوا في وقت ما خطرا من الأخطار على الوجود العربي في شواطئ برقة وطرابلس، وهذا الموقف يفسر بدوره لغزا من الألغاز التي تحيط بأحداث هذه الفترة من تاريخ المغرب الإسلامي (95).

عاد رجوع عقبة بن نافع من هذه الحملة استقر ببرقة إلى أن عينه معاوية على إفريقية، فصار يسميها إلى المغرب، وجانب الطريق الأعظم، وأخذ إلى أرض مزانة، فافتتح كل قصر بها، ثم بعث إلى مصر، فافتتح قلاعها وقصورها، ثم بعث خيلا إلى غدامس، فافتتحت غدامس، فلما انصرف إليه خيله، سار إلى قفصة فافتتحها وافتتح قسطنطينية، ثم انصرف إلى القيروان، فلم يعجب بالقيروان الذي كان معاوية بن حديج بناه قبله... (96).

عندما إذن روى ابن عبد الحكم خبر دخول عقبة بن نافع إلى إفريقية، والشيء المهم في هذه الرواية التي أهملها كثير من المؤرخين مع أنها تعتبر بتفاصيلها أقرب إلى الحقيقة من غيرها، أقول، المهم فيها هو كون عقبة بن نافع فضل أن يسلك الطريق الصحراوية، بدل الطريق الساحلية، فقد انطلق من مكان إقامته ببرقة أو مغمنداس (Macomadas syrtis) قديما إلى مرسى وهران الحالية في اتجاه ودان ثم فزان على ما يبدو، ومنها إلى جبل نفوسة، ومنه إلى جبل جبال غدامس، ثم اتجه بعد ذلك نحو منطقة شط الجريد، حيث بلاد مزانة واهراة وبها توجد قسطنطينية وقفصة (97).

يبدو أن عكسة سلك الطريق المذكور لا تستجيب الطريق الساحلي الذي كان لا يزال غير مأهول (98) فقط، بل ربما كان المقصود من ذلك هو ضمان حياد القبائل الأمازيغية «البرية»



القاطنة على الطريق المذكور، أو إغراؤها بالمشاركة في حملته وذلك بمساعدة إخوانهم لواءة (99) الذين انضموا إلى الحركة الإسلامية منذ البداية كما سبق ذكر ذلك، ويبدو أن عقبة بن نافع نجح في ذلك، بدليل أنه لم يلق أي مقاومة من قبل القبائل الأمازيغية المذكورة (100).

لا شك أن المدة الطويلة التي قضاها عقبة بن نافع بركة، والتي تقارب ربع القرن، هي التي مكنته من الاطلاع على أحوال المنطقة وسكانها، وساعدته بالتالي على حيك تحالفات مصلحية مع فرق من القبائل الأمازيغية البترية المنتشرة في المنطقة، وربما كان هذا هو الأصل في كونه سلك منهجا حرييا يختلف فيه عمن سبقه من القواد المسلمين وطبقه في إطار استراتيجية جديدة ترمي إلى التمرکز في البلاد، وهذا لا يتأتى إلا بضممان موالة قبائل الواحات الليبية والتونسية أو الإفريقية؛ أي بتأمين الخطوط الخلفية؛ وبناء معسكر مناسب للأحوال الطرفية. بعد أن تحقق الشرط الأول، أصبح من الضروري البحث عن إيجاد مكان ملائم ليكون مقرا للجيش، فتم اختطاط مدينة القيروان في بداية ولاية عقبة، واكتمل بناؤها حوالي عام 55هـ / 675 / 676م، وهي السنة التي عزل قيسها عن ولاية إفريقية (101).

وكان اختيار مدينة القيروان خاضعا ولا شك لعوامل عدة منها:

- 1) البعد عن ساحل البحر حتى لا تباغتها الجيوش البيزنطية من جهة البحر؛
- 2) توفر المراعي الضرورية والقريبة للأعداد الكبيرة من الجمال التي ترافق الجيش؛
- 3) مراقبة الطريق الرئيسية المؤدية إلى مصر لتأمين الإمداد والتحكم في خط الرجعة عند الضرورة

4) مراقبة جبال الأوراس الواقعة في الجهة الغربية من السهل الذي بنيت فيه القيروان. هذه الجبال التي أصبح سكانها من أشد الأمازيغيين مقاومة للجيوش العربية، إذ بجيوبها الغربي قتل عقبة بن نافع فيما بعد، ومنها ستخرج داهيا (أودانيا أو داهيا) زعيمة الأوراس أو «ملكة المغرب» كما يستحبها عبيد الله بن عبد الحليم (102) التي هزمت جيوش حسان

بن النعمان حوالي عام 77هـ / 696م في منطقة باغاي - تيبسا شمال غرب الأوراس. وهكذا بنيت القيروان في سهل واسع شبه صحراوي لتكون أول معسكر إسلامي قار في إفريقية (103).

أما الجديد في منهجه العسكري، فهو حرصه على توطيد الوجود العسكري الإسلامي في المناطق التي خضعت له، أي في النصف الجنوبي من إفريقية (Byzacène)، وتوجيه كل مجهوده الحربي لإخضاع منطقة الهضاب الوسطى دون الاهتمام بالمدن الساحلية الشمالية التي كانت لاتزال محصنة ومحروسة (104). إن مصادرها المعروفة لاتعطي تفاصيل كافية عن حروب عقبة أثناء توليته الأولى على إفريقية، ولاتذكر شيئا عن مقاومة السكان له. فإلى عذاري مثلا، اكتفى بالإشارة إلى هذه الأحداث في العبارة التالية: «ووصل عقبة بن نافع الفهري إلى إفريقية، في عشرة آلاف من المسلمين (105) فافتتحها، ودخلها، ووضع السيف في أهلها، فأقنى من بها من النصارى...» (106).

لا يختلف النويري عن ابن عذاري، إلا في كونه ذكر أن عقبة بن نافع أضاف إلى الجيش المارة عليه من المشرق أعدادا من المسلمين الأمازيغيين من سكان بركة (107).

ومع ذلك يمكن القول بأنه لم يصطدم بأي قوة بيزنطية ذات بال. ويبدو أن ذلك ناتج عن انشغالهم بالدفاع عن العاصمة القسطنطينية التي أصبحت مهددة من قبل الجيوش الأموية (108)، وبتهديد الاضطرابات السياسية التي عرفتها صقلية آنذاك (109) أما عن السهولة التي استولى بها عقبة على جنوب ووسط إفريقية، فيمكن تفسيرها بعدة عوامل منها:

1) أن هذه المنطقة كانت تعرض على الدوام لكل الحملات المتوالية السابقة منذ حملة عبد الله بن سعد بن أبي سرح (27هـ 647م) مروراً بحملات معاوية بن حديج... وللمذكور فاقم إلى أن سيطلة التي شهدت أول معركة بين الجيش الإسلامي والبيزنطي في إفريقية بين وسط هذه المنطقة (110).

2) أن أهل سكان المنطقة من الفلاحين المستقرين الذين لا تجمعهم وحدة سياسية، بعد أن استغفهم الحروب المتتالية، وألفرتهم الغرامات التي كانت تفرض عليهم كلما مرت بهم



حملة عسكرية. ولا شك أن هذه الوضعية جعلت نسبة من السكان مضطرين إلى مغادرة المنطقة والالتجاء إلى أماكن آمنة، وجعلت الباقي يميلون إلى الاستسلام والانقياد، حفاظاً على أراضيهم وممتلكاتهم (111).

3- أن وجود نسبة كبيرة من الأمازيغيين المسلمين في جيش عقبة (112) ربما كان له دور كبير في عدم وقوع مواجهات عنيفة بينه وبين السكان خلال فترة توليته الأولى. إذ كانوا هم وحدهم المؤهلين للقيام بدور الوسيط بين عقبة وجنوده من جهة، وإخوانهم الذين لم يسلموا بعد من جهة أخرى. لا أنهم يتكلمون نفس اللغة فحسب، ولكن كذلك لأن سكان المنطقة المنتمدة من برقة شرقاً إلى الجنوب التونسي غرباً ينتمون كلهم إلى أصول واحدة، وتربطهم فيما بينهم علاقات القرابة وروابط التحالفات القبلية... فسكان النصف الشرقي من ليبيا اللواتيون، وسكان النصف الغربي منها النفوسيون، وسكان بلاد الجريد بجنوب إفريقية النفازيون، يعتبرون أنفسهم جميعاً إخوة بالأصل المشترك، ويعتبرهم النسابيون من أبناء مادغيس الأيفر (113). إن هذا العامل الذي لم تشر إليه بعض المصادر إلا إشارة عابرة لم يحظ بعد باهتمام المؤرخين المعاصرين، رغم أنه عامل أساسي ساعد منذ البداية، وبشكل فعال، على فتح المغرب والأندلس للديانة الإسلامية (114).

وكمثال على أهمية دور الأمازيغيين الليبيين في إنجاح عمليات الفتوح، نورد ماكتبه عبد الوهاب بن منصور بخصوص قبيلة لوانة: «كانت قبيلة لوانة تقيم بمواطنها الأصلية بالأقاليم الشرقية، وخاصة ببرقة وعلى حدود مصر، وكانت لهم في الماضي مدن عريقة، مثل لبدة وزويلة وبرقة وقصر حسان، ولما بدأ المسلمون محاولاتهم الأولى لفتح الشمال الإفريقي، كانت لوانة أول قبيلة واجهوها، فأسلمت وأعانته على الفتح وانساحت معهم إلى جهات طرابلس وشط الجريد وجبل أوراس ومنطقة الزاب (115) وانتشرت بطونها وفروعها الكثيرة بعد ذلك في جميع بلاد المغرب من نهر النيل إلى المحيط الأطلسي...» (116)

وقد علل ابن منصور سهولة انضمام الأمازيغيين البتر إلى العرب الفاتحين الأوائل بما يلي: «... وضع البتر أيديهم في أيدي العرب لتشابه الحياة عند الفريقين، واستهداهما لكثير من

المقاصد الميغنة عن غرائز طبعها عليها، أو عادات الفاهل...» (117).

ولما يؤكد هذا الرأي، مذكّره ابن عبد الحكم من أن أهل برقة لم يحاربوا عمرو بن العاص حين نزل عليهم بعسكره، بل عاهدتهم على أن يؤدوا له الجزية، وهذا يعني أن برقة فضحت عنها (118). وبالنسبة، تشير إلى أن زانة المغرب - وهم كذلك يعدون من الأمازيغيين البتر - هم الذين سارعوا إلى تحدة عقبة بن نافع واثقاده من الهذل، لما حاصره المصاعدة بجبل درن، حين كان يقود حملاته هناك خلال الفترة الثانية من ولايته على إفريقية (120).

وقد تبين فيما بعد أن الذين سارعوا إلى تنظيم المقاومة المسلحة ضد جيش أبي المهاجر، أو ضد حشد عقبة بن نافع، حين حاولوا التغلغل في اتجاه الغرب، خارج حدود إفريقية البراطمية، ليسوا من الأمازيغيين البتر، بل ينتمون إلى القسم الثاني من الأمازيغيين، أي إلى الذين يطلق عليهم النسابيون لقب البرانس، فالشخص الذي تزعم حركته المقاومة هذه هو أبو سلا بن لمزّم البرنسي (121).

ومما يندرج تحت عقبة بن نافع إلى اختطاط وبناء معسكر يصلح للإقامة الدائمة لجيوشه (122)، عمل على التحكم في المناطق الشاورية للقيروان وحبط الخطوط الخلفية المؤدية إلى طرابلس وبرقة... ربما كان عمله يأمل في أن ينقيده معاوية واليا على إفريقية مدة طويلة (123).

يظهر ذلك جلياً في قوله لمعاوية لما التقى به في دمشق: «فتحت البلاد وسكنت المنازل واستعد الجماعة، ودانت لي، ثم أرسلت عبد الأنصار فأساء عزلي» (124).

وقد قلنا لا نعرف شيئاً عن أسباب عزل عقبة عن إفريقية، فإن هناك قرائن تدل على أنه لم يزل يحوز عزله الذي جاءه عام 55هـ / 644-645م، وأخرى تدل على أن معاوية لم يكن «الساكن في عهدة»، إلا ما كان العامل الجديد على إفريقية، أبو المهاجر دينار، مرلي مسلمة بن عبد الأنصار، والي مصر الجديد، ليتجرأ على عقبة: «فأساء عزله وسجنه وأقره خديداً حتى أتاه الكتاب من الخليفة بتخليه سبيله وإشخاصه إليه...» (125).



لم يكتف معاوية بتعيين وال جديد على مصر، وب عزل عقبة عن إفريقية، بل قرر كذلك جعل إفريقية إقليما تابعا للولاية المصرية، وفي هذا تراجع عن قراره السابق الذي أراد لها أن تكون ولاية تابعة للعاصمة برئاسة عقبة بن نافع (126).

ويبدو أن هذا القرار اتخذ بسبب المخاوف التي كانت تساور معاوية من مغبة نحو قوة عقبة ونفوذ في إفريقية، ففضل إلحاقها بمصر، التي عين عليها واليا يثق به لأنه كان منذ البداية من المناصرين لحزب الأمويين (127).

وكيفما كان الأمر، فقد عين معاوية على مصر وإفريقية، مسلمة بن مخلد الأنصاري، واستعمل هذا الأخير على إفريقية والمغرب مولاة دينارا المكنى بأبي المهاجر، وذلك في سنة 55 هـ 674، 675 م (128). «فقدم أبو المهاجر إفريقية، فأساء عزل عقبة، ونزل خارجا عن المدينة، وكبره أن ينزل الموقع الذي اختطه عقبة، ومضى حتى خلفه بميلين، مما يلي طريق تونس، فاخطب بها مدينة، وأراد أن يكون له ذكرها، ويفسد عمل عقبة، فبنى مدينة وأخذ في عمرانها، وأمر الناس أن تحرق القيروان ويعمروا مدينته» (129).

وقد ذكر النويري أن مدينة أبي المهاجر، كانت تسمى لدى الأمازيغيين تيكيروان، وقيل بل نزل في مكان كان يسكنه أهل البلاد، ويسمى تكروور (130). وقد يكون هذا الاسم الأخير تحريفا لكلمة «تاكروور» أو «تاكروارت» التي تعني في الأمازيغية المكان المسمى أو المسكر اغهن. مثل مدينة تاكروارت المرابطية بلمسان، وتاكروارت مكناس (131).

إن هذا الحقد المتبادل بين أبي المهاجر وعقبة بن نافع الذي أشارت إليه المصادر دون ذكر أسبابه، يرجع على ما يبدو إلى دوافع ذات طبيعة شعبية، حسب مناقضة محمودة اسماعيل الذي قال: «وزيما انطوى الصراع بين القائلين القارسي والعربي على مظهر شعوبي. فقد نعت عقبة أبا المهاجر بعيد الانتصار» (132). وهذا النعت تجاه شخص كأبي المهاجر، لا يمكن أن يصدر إلا من شخص غملاً الغطرسه قلبه. وبالفعل فيقدر ماتظهر المصادر ما كان يتطوي عليه سلوك عقبة بن نافع من احتقار للأمازيغيين وتعصب للعرب بصفة عامة (133)، يتراءى سلوك أبي المهاجر من خلالها مخالفا تماما، إذ يتسم بكثير من اللينونة في

معاملة الأمازيغيين، ويتضح ذلك بصفة خاصة في موقفه من «كوسيل» الذي استماله وأقنعه بالتصاق الإسلام رغم أنه انصر عليه عسكريا بتواحي تلمسان (134).

بقي أبو المهاجر عاملا على إفريقية مايقرب من ثماني سنوات (55-62 هـ / 674-681 م) ومع ذلك فاخبار أعماله تكاد تكون منعقدة في المصادر المعروفة، وحتى التي أوردها عنه المصادر، فإنها وردت من خلال أخبار عقبة (135).

هل يفهم من ذلك أن المؤرخين الأوائل أهملوا عن قصد أخبار أبي المهاجر في إفريقية تحيزا لآل عقبة؟ أم لأنهم كانوا يقفون منه موقفا مضادا؟

لنوضح هذه المسألة، لايسعنا مرة أخرى إلا أن نضعها في إطار الصراعات المذهبية والسياسية والعرقية التي عرفتها الدولة الإسلامية في النصف الثاني من القرن الأول للهجرة. القرن الثاني منها بصفة خاصة. هذه الصراعات انعكست بشكل واضح على الكتابات التاريخية وأثرت في توجيهها توجيهها معينا (136).

إن الإطار الذي نعيشه هنا هو ما كان بين العرب والفرس من تنافس وصراع، خصوصا بعد أن أصبحت نسبة كبيرة من الإيرانيين الديانة الإسلامية، وأصبحوا يدركون مدى أهميتهم في إطار لها عريقة عريقة في الميادين الإدارية والعسكرية والعمارة... وأن الدولة الإسلامية الناشئة كانت في حاجة ماسة إليهم.

واللهد لخص محمود إسماعيل هذه المسألة في العبارات الآتية: «بعد إتمام فتح العراق وإيران أسهم الفرس في الحياة الإسلامية، فقد أصبحوا رعايا على قدم المساواة مع العرب في العصر الراشدي، كما استمر نشاطهم في العصر الأموي بالرغم مما شابه من مظاهر التعصب لهم». إلا أن بني أمية لم يتجاهلوا إمكانية الاستعانة «بالموالي» لرصيدهم الحضاري، وبالطال في التواحي العسكرية والإدارية والمالية. وحسبنا دور الفرس في الفتوح الأموية ثم لما في بلاد الهند والصركستان، ولذات الأسباب استعان الأمويون بالموالي في حركة الفتوح غربا، خاصة وللفرس تجارب عريقة في الصراع مع البيزنطيين الذين كانوا يسيطرون على بلاد المغرب (...)»



لذلك لم يكن غريباً أن يسهم الفرس في الفتوحات الإسلامية غرباً، حيث انضمت أعداد غفيرة منهم في الحملات الاستكشافية التي نفذت في خلافتي عمر وعثمان، وكانوا إما من العناصر الأيرانية الخالصة في إيران والعراق أو من موالي العرب في شبه الجزيرة الذين قدموا مع ساداتهم.

بل من الفرس من تبط بقيادة بعض الحملات التي أنفذت إلى بلاد المغرب في العصر الأموي، والمراجع لا توضح ذلك بشكل مباشر، فلم نعث على نص واحد يبرز للفرس دوراً في هذا الصدد، إنما ترد الحقيقة في ثنايا النصوص (137).

وكيفما كان الأمر، فإن الإشارات القليلة والمختصرة التي أوردها المصادر بخصوص نشاط أبي المهاجر في إفريقية، تظهر أنه نجح في مهمته نجاحاً كبيراً. فبالإضافة إلى كونه اختط معسكراً جديداً (تبيكر وأن) على بعد ميلين شمال معسكر عقبة (القيروان)، فإنه كان أول قائد عسكري مسلم تغلغل بجيشه في اتجاه الغرب حتى وصل إلى نواحي تلمسان، وتمكن من استمالة واحد من كبار زعماء الأمازيغيين حتى اعتنق الإسلام، ونعتي هنا زعيم البرانس غوسيل (138).

ولا يستبعد أن تكون قبيلة أوربة قد أسلمت هي بدورها اقتداء بزعيمها (139). وبذلك يكون أبو المهاجر قد دشن، بسلوكه هذا، أسلوباً جديداً لم يسبق إليه في التعامل مع السكان، لم يسلكه بعده، على ما يظهر، إلا حسان بن النعمان وطارق بن زياد وإسماعيل بن عبيد الله بن أبي المهاجر (140).

لما وصل عقبة بن نافع إلى إفريقية في ولايته الثانية عليها، عام 62 هـ/ 681 م، كان أول ما قام به هو الانتقام من سلفه «فأرثق أبا المهاجر في الحديد، وأمر بتخريب مدينته التي بناها ورد الناس إلى القيروان...» (141). «فاضطفن على كسيلة صحبته لأبي المهاجر ونكبه»، على حد قول ابن خلدون (142).

ونكبة غوسيل هذه وصفها التبري في العيانات الآتية: «كان كسيلة هذا من أكابر البربر، وكان قد أسلم في ولاية أبي المهاجر وحسن إسلامه، وقدم عقبة فعرفه أبو المهاجر

فقال كسيلة وعظمه في البربر، وانقيادهم إليه، فلم يعأ بهم عقبة، واستخف به وأماله، فأتاه من إهانتته له أنه أتى بغنم فأمر بذبحها، وأمر كسيلة أن يسلم منها شاة، فقال: «أصلح الله الأمير، هؤلاء فتيتاني وغلمايني يكفونني المؤونة» فسيه عقبه وأمره بالقيام، فقام مغضباً ورجع الشاة (...) فقال أبو المهاجر لعقبة: «ما صنعت؟ أتيت إلى رجل جبار في قومه، وبادرته، وهو قريب عهد بالشرك فأفسدت قلبه؛ أرى أن توثقه كئافاً، فإني أخاف عليك من أسفده»، فنهاون به عقبة (143).

إن أهمية ما أوردها بخصوص بعض المواقف الشخصية لدى عقبة، تكمن في كون هذه المواقف، خلطت كل المكاسب التي حققها أبو المهاجر، مما يدل على أن كثيراً مما كان يقوم به في هذه المناطق كان يخضع في غالب الأحيان للرغبات الذاتية والأهواء الشخصية التي لا يربطها مواقف السلطة المركزية المتسمة باللامبالاة أو بالتواطؤ، إلا جنوحاً إلى المبالغة والسطوة.

والأهم نستبعد أن تكون قصة غوسيل مع عقبة هي السبب الوحيد الذي أدى إلى نشوء حركة المقاومة التي تزعمها غوسيل نفسه، والتي انتهت باستيلاء هذا الأخير على القيروان بعد مقتل عقبة في تهودة عام 64 هـ/ 683 م (144). فإن الشيء المؤكد هو أن الأحداث التي عرفتها هذه الفترة هددت بشكل خطير كل المكتسبات الإسلامية السابقة في أراضي إفريقية والمغرب، وأخرت تقدم الفتوحات في المنطقة ما يزيد عن خمس عشرة سنة.

بعد مقتل عقبة (683 م) أصبحت إفريقية منطقة نزاع بين الأمازيغيين بقيادة غوسيل ثم «أبيها» (أولميا)، والعرب المسلمين بقيادة زهير بن قيس البلوي ثم حسان بن النعمان، ولم تنته إلى ما كانت عليه من قبل إلا بعد مقتل زعيمة جراوة والأوراس عام 698 م.

ولقد اتفق عدد اللغويين مسؤولي عقبة عن هذه الوضعية بقوله: «إن سياسة عقبة المليحة والظلمة والفساد، ربما كانت - أكثر من مصاعب الخلافة - هي المسؤولة عن تأخر إخضاع إفريقية وإفريقيا» (145).

والأهم أن المصادر المعروفة عقبة بن نافع، من خلال أعماله أثناء ولايته الثانية، كأول



من وجعل بالعمليات العسكرية إلى أقصى غرب شمال إفريقيا، وجعلته يحول في المغرب الأقصى شماله وجنوبه، غربه وشرقه مخترقاً جباله ومنتصراً على سكانه؛ متلافية في آن واحد الإخلاج على تعداد غنائه، وتفصيل الحديث عن السبائيا، كما فعلت على سبيل المثال بالنسبة إلى موسى بن نصير (146) غير أن بعض المؤرخين المعاصرين عبروا عن شكهم في ذلك. وهكذا نجد روبر برونشفيك يكتب حول هذه المسألة ويقول: «إذا كان من الممكن أن ننظر إلى حملة عقبة بن نافع على أنها حقيقة تاريخية، فإن سلامة الحس تحذونا إلى أن نقصرها على «الجزائر الوسطى، وربما جاز أن نقول: إنها بلغت - على أكثر تقدير - منطقة وهران الحالية ووادي نهر شليف، حتى نعرض على ما يدحض ذلك الفرض» (147). وقد رد ليفي بروقانسال على ما ذهب إليه برونشفيك بقوله: «وإذا كان الشك قد أحاط إلى الآن بحملة عقبة بن نافع على المغرب الأقصى كحقيقة تاريخية، فإن السبب في ذلك يرجع إلى قلة النصوص التي تتحدث عنها، وقلة التفاصيل التي توردها هذه النصوص (...)» ويبدو أن دراسة التفصيلات الدقيقة التي يوردها «البيان» [ابن عذاري] تستدعي إعادة النظر في هذا الرأي وتبررها... (148).

وإذا كان المبرر الأساسي في رد بروقانسال على برونشفيك هو عدم اطلاع هذا الأخير على ما كتبه ابن عذاري حول الموضوع، فإن عبد الله العروي الذي اطلع على كل هذا يتفق مع برونشفيك فيما ذهب إليه من كون حملة عقبة لم تتجاوز نواحي تلمسان ووهران، ويتردد في قبول ما يرويه ابن عذاري حول الموضوع ويؤكد أنه ليفي بروقانسال (149).

إن الفصل في المسألة يبدو بالفعل شيئا عسيراً، لأن الأخبار التي تدور حولها يعثر عليها الاضطراب والتناقض في جميع المصادر التي أوردتها (150)، والنصوص المتعلقة بها لم تدرس قط دراسة نقدية كافية لإبراز مدى انسجامها ومدى صحة مضمونها أو عدم صحتها. أضف إلى ذلك صعوبة القيام بحملة عسكرية كبيرة انطلاقاً من القيروان إلى طنجة، ثم السهول الأطلسية ودرعة وسوس، والرجوع منها إلى المنطلق أو ما يقرب منه، في مدة تقل حسب تقديرنا عن سنتين (151)، خصوصاً إذا علمنا أن رحلة عقبة في اتجاه الغرب كانت -

ابن عذاري وغيره - مليئة بالمعارك الحربية العنيفة على طول البلاد وعرضها، كما يحذر في بحبوشه جبال الأطلس أربع مرات، وكل هذا سيؤدي حتماً إلى عرقلة سير الحملة، وبالتالي إلى بطء حركته (152).

ومع ذلك فإن تكذيب ما ورد في النصوص المذكورة حول مسألة فتح عقبة للمغرب الأقصى، يبدو الآن صعباً بالرغم مما قيل عن عيوبها؛ لذلك انطلقنا في اتجاه آخر على افتراض أن المسألة التي انتهت إليه المسألة.

وإذا علمنا أن كتاب تلك النصوص ربما وقعوا في خطأ الخلط بين عقبة بن نافع وحفيده عبيد الله بن أبي عبيدة بن عقبة الذي أرسل إلى المغرب الأقصى في ولاية عبيد الله بن الحبحاب من الرقبة (116، 123 هـ / 734 - 741 م).

وعلى حسب هذا كتب ابن عذاري ما يلي: «وبعث [ابن الحبحاب أو عمرو بن عبد الله] إلى عامل طنجة حبيب بن أبي عبيدة بن نافع الفهري، غازيا السوس الأقصى فبلغ أرضهم، ولم يقابله أحد إلا ظهر عليه، ولم يدع بالمغرب قبيلة إلا دخلها، وأصاب من السبي أمراً عظيماً...» (153).

لما أنه يمكن أن يكون هذا الخلط متعمداً، وتنسب أعمال الحفيد لجده نظراً لما كان يصح به عمة من تقديس واعتبار من قبل الكتاب المغاربة، فهو الفاعل المثالي، باني القيروان - أول مدينة إسلامية في الغرب الإسلامي - وشهيد الإسلام؛ فالإشادة بأعماله الحقيقية وغير الحقيقية لا يزيد إلا تعظيماً في النفوس، وتعميقاً لذكره في قلوب الناس خدمة للدين والقرآن (154).

ولما كان هذا هو التفسير الأكثر احتمالاً لكون الرواية التي تعطي تفاصيل غير معروفة، في مثل هذه الحالات، عن حملة عقبة في المغرب الأقصى، هي الرواية المغربية الخائصة التي رواها عبيد الله بن عبد الحليم فيما سمي بـ «نص جديد» عن فتح العرب للمغرب، الذي نشره ليفي بروقانسال، وابن عذاري في كتابه البيان المغرب. وقد خص حسين مؤنس هذا الرأي في تعليقه على النص المذكور في العبارات الآتية: «ولا يمكننا القول بأن رواية عبيد الله



تمثل الرواية المغربية الخالصة، الإفهام بفصل بحملة عقبة على المغرب الأقصى، فهو يعطينا هنا معلومات طيبة استقفاها من مصادرهما الأولى، ولا يقلل من أهمية هذه المعلومات أن ابن عذاري يرويها حرفاً بحرف تقريباً، لأن الروايين تؤيد أحدهما الأخرى في هذه الحالة، إذ أن عبيد الله بن عبد الحليم وأبا العباس أحمد بن عذاري متعاصران تقريباً (155).

يمكن أن نذهب إلى أكثر من ذلك ونقول بأن الرواية المذكورة رواية مصمودة ذات خلفية دفاعية ترمي إلى جعل المصاعدة من أوائل الأمازيغيين المسلمين، وإلى جعل إسلامهم على يد أحسن الفاتحين الولي المستجاب الدعوة، شهيد الإسلام عقبة بن نافع. ولما يؤكد هذا الرأي هذه الفقرات التي نستقيها من كتاب (البيان) لابن عذارى: «ولم يدخل المغرب الأقصى أحد من ولادة خلفاء بني أمية بالمشرق إلا عقبة بن نافع الفهري، ولم يعرف المصاعدة غيره» وقيل أن أكثرهم أسلموا طوعاً على يديه...» (156).

مختصر الكلام عن مرحلة ما بعد عقبة بن نافع

إن مرحلة الفتحاحات / الغزوات التي تلت مقتل عقبة بن نافع، تتميز بكونها استغرقت الفترة التي حكم فيها عبد الملك بن مروان (65-86 هـ / 685-705 م)،، وأبنة الوليد (86-96 هـ / 705-715 م)، وعُينَ فيها على إفريقية ثلاثة قوادهم: زهير بن قيس البليوي (69-73 هـ / 688-692 م) وحسان بن النعمان (73-86 هـ / 692-705 م) ومنوسى بن نصير (86-96 هـ / 705-715 م).

وبرز فيها من الزعامات الأمازيغية كـ (گورزول / گورزيل / كـ - ء وسيل...)  
وداهيا (دأميًا...) اللذان تزعمتا بالتوالي حركة المقاومة ضد البعث العسكرية الأموية  
(683-698م)، وفيها تم عبور شمال إفريقيا إلى طنجة وغزو الأندلس (أو عاندالوس)، عام  
92هـ/711م، فهي إذن مرحلة عرفت أحداثا هامة، أثرت إلى حد كبير على مصير سكان  
شمال إفريقيا، ومع ذلك فإننا مضطرون هنا إلى استعراضها فقط وبإيجاز كبير.

١ بعد معركة تاهودا (تازرؤا، ٢٠٠١) حُفَّتْ كُفَيْلا على القبروان، فلما قرب منها على حد قول ابن عذاري - خرج من كان فيها هاربن (٠٠٠) فأمن كُفَيْلا من بقي القبروان من المسلمين، وأقام بالقبروان أميرا على سائر إفريقية والمغرب ٠٠٠

مضى على ذلك حوالي أربع سنوات، بعدها قاد زهير بن قيس البلوي الذي التجأ إلى  
القسم الشرقي من ليبيا، هو ومن معه بعد انهزامه أمام جيوش غسلا الأمازيغية، قادة  
معركة دازت معركة دامية بين جيوشه وجيوش غسلا ب مامس  
التي انتهت بمقتل الزعيم الأمازيغي، ودخول زهير إلى القيروان. غير أنه لم يبق  
إلا مدة قصيرة حيث اضطر إلى الهرب مرة أخرى إلى برقة وهناك قتل حين وصوله

١٠ - حوالي عام 72-73 هـ / 691-692م تمكن حسان بن النعمان - الذي عين مكان زهير - من استرجاع القيروان وأخذ قرطاج في السنة الموالية. ولكن لمدة قصيرة فقط، وبينما هو يحاول أن يسيطر على الشمال الشرقي لإفريقية، إذ أخبر بتجمع سكان جبال الأوراس تحت زعامة الأسرة الأموية داها، ودارت بين الجيشين معركة حامية في منطقة تيبسا جنوب غرب طرابلس (أو بس الحالية)، انتهت بانتهزام جيش حسان والتراجع إلى منطقة طرابلس (القسم الشرقي من بسا الحالية).

في عام 76 هـ / 695 م، عاد حسان إلى إفريقية على رأس جيش أكثر عددا، فآخذ  
بمطاردة البرطاج بصفة نهائية بهذه المرة، وانتصر على داهيا سنة 79 هـ / 698 م. وقتلت في  
الغزاة في ناروق لا يعرف أحد تفاصيلها.

في بعد ادخل عبد العزيز بن مروان، والي مصر آنذاك، حسان بن النعمان عن افريقية،  
في سنة ١٠٠ هـ، واستفاد هذا الأخير من الأوضاع العسكرية والاقتصادية  
التي سادت في مصر والمنطقة، واجتاح بسهولة، وبمساعدة عشرات الآلاف من الأمازيغيين  
في سنة ١٠١ هـ، مصر، وضمها إلى المغرب الأوسط والأقصى في قسميها الشمالي فقط،  
وكانت في شمال المغرب طارق بن زياد (قد يكون واحدا من أبناء زاهيا) على رأس جيش



يشكون من عدة آلاف من الرجال كلهم من زهائن الأمازيغيين الجنديين قسراً، وبهؤلاء تمكن طارق بن زياد من غزو الأندلس للعرب عام ٧2 هـ / 711 م، وبذلك انتهت فترة الفتوحات، وبدأت فترة الحكم المباشر، التي عرفت أحداثاً أخرى من نوع متميز.

## الهوامش

١ - يمثل هذا العرض جزءاً من درس أُلقي على طلبة السنة الثانية - تأريخ بكلية الآداب بالرباط - خلال السنتين الجامعتين 1988-1986 في إطار مادة المغرب الإسلامي. وقد جرت أساساً، وعن قصد مبني، ليكون بحثاً في الموضوع لا مجرد درس. وقد سمحت لنفسني بنشره كما هو لأنني اعتقد أنه يتضمن جوانب يمكن أن تغير اهتمام الباحثين، وربما يمكن تعميق النظر فيها بغية توسيع معارفنا عن هذه الفترة الحاسمة من تاريخنا التي لا تزال، رغم كل شيء، بحاجة ماسة إلى المزيد من التعمق والتحليل.

٢ - انظر على سبيل المثال: حسن إبراهيم حسن، «تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي»، الجزء الأول، (طبعة 1981)، ص 203-232.

٣ - انظر مع نفسه، ص 215 وما بعدها، وبالنسبة إلى شمال إفريقيا أنظر:

Ch-A. Jahn, Histoire de l'Afrique du Nord, Paris 1975, T. I, pp. 236, 270, 271.

A. Laroui, L'histoire du Maghreb, Paris 1979, P. 73.

- François Decret/Mohamed Fantar, L'Afrique du Nord dans L'Antiquité, des origines au 5<sup>ème</sup> siècle, Paris, 1981, P. 346.

٤ - انظر: أبو زكرياء يحيى ابن أبي بكر، كتاب السيرة وأخبار الأئمة، تحقيق عبد الرحمان أبو ب، تونس، 1985، ص 52 وما بعدها.

٥ - انظر: أحمد بن عبد الوهاب، تاريخ المغرب الإسلامي في العصر الوسيط، من كتاب نهاية الدروب في فنون الأدب، (طبعة 1984)، ص 187.

٦ - انظر: ابن عذاري، البيان المغرب في أخبار الأندلس والمغرب، تحقيق ومراجعة ج. م. كولان وإ. ليفي بروفنسال، (طبعة 1984)، ج 1، ص 25، 38، 42.

A. Laroui, op. cit pp 119-120.

٧ - انظر: G. Marcais, La Berbérie musulmane et L'orient au Moyen-Age, Paris, 1946, P. 101.

٨ - انظر: عبد الله العروبي، المرجع السابق، ص 116 وما بعدها، محمود اسماعيل، الخوارج في بلاد المغرب حتى سقوط القرن الرابع الهجري، الدار البيضاء، 1976، ص 271 وما بعدها.

٩ - انظر: علي بن عبد المطلب - ابن عبد الحكم، (فتوح مصر والمغرب)، تحقيق عبد المنعم عامر، 1961، ص: 229، 231، 232، 233، 234، 235، 236، 237، 279، وما بعدها. ابن عذاري، المرجع السابق، ج 1، ص 39 وما بعدها.

١٠ - انظر: ابن عذاري، المرجع السابق، ص 204؛ ابن عذاري، المرجع السابق، ج 1، ص 42-43.

١١ - انظر: Mohamed Talbi: Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Magawān, in "Actes du premier Congrès d'études des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère", Algiers 1973 pp. 219, 220, 225 et passim.

١٢ - انظر: اسماعيل، الخوارج في المغرب، ص 260، 286.

١٣ - انظر: محمد بن أحمد القسرواني، (طبقات علماء إفريقيا وتونس)، تقديم وتحقيق، علي الشابي ونعيم حسن، (طبعة 1985)، ص 7 وما بعدها.



- الناصري (أحمد بن خالد)، **الاستقصاء لأخبار دول المغرب الأقصى**

الدار البيضاء، 1988، ج 1، ص 136 وما بعدها.

(11) أنظر شارل - أ. جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 264، 268، 269، ع. العروي، المرجع السابق، ص 73، 74، G.Chaup, Berbères, Aux marges de l'Histoire Editions des Hespérides 1980,p178

(12) أنظر في أ. جوليان، المرجع السابق، ج 11، ص 17 وما بعدها.

(13) أنظر ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 262-263، 289، 293-294، التوييري، المرجع السابق، ص 193، 212، 213.

ابن عذاري، المرجع السابق، ج 1، ص 29، 48، 51-52، الناصري، ( **الاستقصاء**)، ج 1، ص 106، 136

(14) أنظر ابن خلدون، **للقدمة**، بيروت 1978، ص 140

(15) أنظر على سبيل المثال طريقة إسلام زناتة في عيد حسان بن النعمان في ( **الذخيرة السنية**) لابن أبي زرع، الرباط 1972، ص 17. وكذلك ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 38 وكذلك: عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، **كفى جديد عن فتح العرب للمغرب**، (رأخبره بروفاانصال في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، أغلـد الثاني 1954، ص 223، حسن إبراهيم حسن، ( **تاريخ الإسلام**)، ج 1، ص 280.

(16) هذا التدخل في الواقع بين الديني والسياسي هو الذي جعل ابن خلدون بدون شك يستعمل كلمة الثورة بجانب كلمة الردة حين قال: «وعادوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى»، ( **للقدمة**) ص 164، أنظر كذلك العروي، المرجع السابق، ص 90، 149.

(17) أنظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 27 وما بعدها، 35 وما بعدها، 39 وما بعدها.

لأنذكر لنا المصادر التاريخية مثلاً متى أسلم أهل بركة اللواتيون الذين ضاحيهم عمرو ابن العاص وعلي ثلاثة عشر ألف دينار يزدونها إليه جزية... (ابن عبد الحكم، **فصوص**، ص 229)، كما لا نعرف كيف دخل أهل طرابلس في الإسلام (المرجع نفسه، ص 230 وما بعدها، ابن عذاري، ( **البيان**)، ج 1، ص 8 وما بعدها، ابن خلدون، ( **تاريخ البربر**) ( **الفرنسية**)، ترجمة جوسيلان، 1968، ج 1، ص 210، 212، وعن إسلام أهل فزان، أنظر: Robert Brunschwig: **Ibn Abdelhakam et la conquête de l'Afrique du Nord par les arabes**, dans (A.I.E.O) d'Alger) vol VI 1942-1947 P. 120, 121

كما أن الدعوة إلى الإسلام قليلاً ماتورد المصادر أن الفاتحين الأوائل كانوا يولونياً أهمية ما.

(18) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 81 وما بعدها.

(19) أنظر أبو زكرياء، ( **كتاب السيرة**)، ص 57 وما بعدها، محمود إسماعيل، **الخوارج**، ص 54 وما بعدها، صالح باجيه، **الإباضية بالمغرب في العصور الإسلامية الأولى**، تونس 1976، ص 57 وما بعدها.

(20) أنظر أبو العرب، **طبقات**...، ص 7 وما بعدها، ابن عذاري، ( **البيان**)...، ج 1، ص 52 وما بعدها، محمود إسماعيل، **الخوارج**، ص 62 وما بعدها، 82 وما بعدها، الناصري، **الاستقصاء**، ج 1، ص 136 وما بعدها.

(21) أنظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 53-43.

(22) المرجع السابق، ص 260، 286، ابن عذاري، **البيان** ص 70، **الإباضية بالمغرب**، ص 152 وما بعدها.

(23) أنظر Allied Bel. la religion musulmane en Berbérie, Esquisse d'histoire et de sociologie

religieuses, Tome I, Paris 1938,PP148 sqq

محمود إسماعيل، **الخوارج**، ص 43.

(1) أنظر ع. العروي، المرجع السابق، ص 123-124، محمود إسماعيل، **مغريات**، دراسات جديدة، العدد 1977، ص 78، 80، 89.

(2) محمود إسماعيل، ( **مغريات**)، ص 78.

(3) من خلال رجال المذهب المالكي الطويل في إفريقية، أنظر محمود إسماعيل، **مغريات** ص 57-80.

(4) من مجلة الشيعة بإفريقية، أنظر ابن عذاري، **البيان** ج 1، ص 208 وما بعدها، 273 وما بعدها.

(5) أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 190 وما بعدها، 209، حسن إبراهيم حسن، ( **تاريخ الإسلام**)، ج 1 ص 428، 430، 431.

(6) أنظر صالح باجيه، **الإباضية**...، ص 24 وما بعدها.

(7) أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 342 وما بعدها، 357 وما بعدها، حسن إبراهيم حسن، ( **تاريخ الإسلام**)، ج 1 ص 516، 517، أنظر كذلك: Histoire du Maroc (Collectif) Hatier, 1967 pp.63 sqq

Henri Terrasse, Histoire du Maroc des origines à l'établissement du Protectorat Français

.Casablanca 1949, tome I, p.207 sq

(8) أنظر ابن ع. العروي، **الرباط** 1973، ص 32 وما بعدها.

(9) أنظر ابن خلدون، **المقدمة**، ص 153، 400 وما بعدها، 406 وما بعدها.

Germaine Tillion: **Le Harem et les Cousins**, Paris 1966,pp 182 sqq

(10) أنظر محمود إسماعيل، **الخوارج** ص 271 وما بعدها، 279 وما بعدها، صالح باجيه، **الإباضية**، ص 6 وما بعدها، 14 وما بعدها، 80 وما بعدها.

(11) أنظر ج. العروي، المرجع السابق، ص 78، 86.

E.F.Gautier,Le passé de L'Afrique du Nord.Paris1937 P.234-35

(12) أنظر ج. العروي، ص 264 وما بعدها.

(13) أنظر العروي، المرجع السابق، ص 77 وما بعدها، وكذلك التوييري، المرجع السابق، ص 191 وما بعدها.

(14) أنظر ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 29.

(15) **الإباضية بالمغرب**، ص 90 وما بعدها، العروي، المرجع السابق، ص 119.

(16) **الخوارج**، ص 276 - أنظر كذلك ص 275.

(17) المرجع نفسه، ص 279 وما بعدها، أنظر كذلك ج. مارسيه، المرجع السابق، ص 24، 110 وما بعدها، وكذلك: M.Lombard, L'Islam dans sa première grandeur Paris 1977 pp.14-15

(18) أنظر ابن ع. العروي، المرجع السابق، ص 126 وما بعدها، 129 وما بعدها، 149، وما بعدها، أنظر كذلك:

Louis Missignou,Le Maroc dans les premières années du xvi siècle, Alger 1986, pp.30

(19) أنظر **المغرب العربي، صوم الحاملة**، الدار البيضاء 1984، ص 14 وما بعدها: **الإباضية بالمغرب**، ص 156 وما بعدها، **المقدمة**، ص 179 وما بعدها، 180 وما بعدها.



(43) انظر ج. مارسيد، المرجع السابق، ص 40، وما بعدها.

(44) انظر الإباحية بالجزيرة، ص 157 وما بعدها، انظر كذلك السادلي، الصوفان لمحمد أحمد.

التوفيق، 1984، ص 401، وكذلك: Marrakech des origines à 1912 Rabat, 1989 p29, 440 G. Deverdon.

اختار السوسي، إيلين قديما وحديثا: الرباط، 1966، ص 48: هاشي تيراس، المرجع السابق، ج II ص 26 وما بعدها.

(45) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص 257، 246 وما بعدها، 393 وما بعدها، 543 وما بعدها، 545 وما بعدها.

(46) انظر: Mohaméd Kably, Société, pouvoir et religion au Maroc à la fin du Moyen-Age, Paris: 1986, pp.171, 265, 271 sqq, 279 sqq.

وكذلك: اختار السوسي، سوسى العامة، ص 27.

(47) انظر ابن خلدون، المقدمة، ص 401، وما بعدها، 406، 417 وما بعدها، 421 وما بعدها.

(48) انظر ع. العروى، المرجع السابق، ص 82 وما بعدها، جورج مارسيد، المرجع السابق، ص 40 وما بعدها، 28 وما بعدها.

(49) ابن أبي زرع، الذخيرة...، ص 17.

(50) هذه الظاهرة أقدم من الحالة التي تحدث عنها هنا، وبالنسبة إلى ما نحن بصدده، فإن الأمثلة التي تثبت ما نقول كثيرة في المغرب وشمال إفريقيا الأمازيغية بصفة عامة، ولكن أحسن مثال على ذلك يتجلى على ما يبدو في سكان الصحراء المغربية، وبعض الأطراف من مناطق السهوب ما قبل المدارية أو شبه الصحراوية.

(51) عن موضوع التعريب التاريخي لإفريقيا الشمالية الأمازيغية الذي لم يحظ بعد باهتمام الباحثين رغم أهميته انظر:

William Marçais, "Comment l'Afrique du Nord a été arabisée", dans William Marçais, Articles et conférences, (Publications de l'Institut d'Etudes Orientales, Faculté des lettres d'Alger, Paris 1961, pp.171-197).

(52) انظر ج. مارسيد، المرجع السابق، ص 19-42: عبد الله العروى، المرجع السابق، ص 96-76.

(53) انظر: محمود إسماعيل، مغريات، ص 5 وما بعدها، 15 وما بعدها: انظر كذلك:

A. Laroui, "Histoire positive et idéologie nationaliste dans l'historiographie arabe contemporaine, dans les cahiers de sociologie, Rabat 1965, N° 1 pp55-65.

(54) المصدر الوارد في الهامش رقم 136.

(55) لا اعتقد أن ماقبله هنا يحتاج إلى دليل إثبات، ومع ذلك ينبغي الإشارة إلى أن هناك بعض التحول في العملية المغربية تجاه هذه المسألة.

(56) انظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 229 وما بعدها.

(57) فتوح...، ص 232.

(58) أبو العرب، طبقات، ص 67: التويري، المرجع السابق، ص 176.

(59) فتوح...، ص 246: انظر كذلك أبو العرب، طبقات، ص 65 وما بعدها.

(60) انظر على سبيل المثال: ابن عبد الحكم، فتوح، ص 246: ابن عذاري، البيان، ج I ص 9 وما بعدها، التويري، المرجع السابق، ص 176 وما بعدها، العروى التاريخ، ص 77.

(61) فتوح...، ص 260-261، انظر كذلك أبو العرب، طبقات، ص 71.

(62) البيان، ص 14، 16-17، انظر كذلك التويري، المرجع السابق، ص 186.

(63) استقصاء، ص 77: العروى، التاريخ، ص 77، جورج مارسيد، المرجع السابق، ص 30.

(64) فطوح البلدان، تحقيق عبد الله وعمر أنيس الطياح، بيروت 1957، ص 317، بخصوص تاريخ هذه الغزوة تردد هو هذا بين السنوات 27 و28 و29.

(65) انظر روبرت نوشيغ، ابن عبد الحكم، ص 108-155، ليلى بروفانسال، في مقدمته ل: نص جديد عن فتح المغرب للمغرب، ص 193 وما بعدها، وتعليق حسين مؤنس عليه، ص 225 وما بعدها، جورج مارسيد، المرجع السابق، ص 29 وما بعدها، ع. العروى، التاريخ، ص 79، 76.

(66) في ابن خالته حسب ماورد في الاستقصاء ج I ص 78، وابن أخيه من أمه على حد قول البلاذري، ص 331.

(67) مسألة دخول الشعب اللواتي تحت نفوذ الدولة الإسلامية مسألة لا توضيحها الأخير النادرة والمتناثرة في كتب التاريخ، كما أنها لا تبرز، إلا نادرا، الدور الخطير الذي لعبه الشعب المذكور في إنجاز عمليات الفتح في بلاد الأمازيغ.

(68) فتوح البلدان، ص 316.

(69) في حيرة أو صراطه أو sabartha وتقع جنوب غرب طرابلس المدينة.

(70) فطوح البلدان، ص 298.

(71) فتوح...، ص 81-82، انظر كذلك حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ص 254.

(72) انظر ابن خلدون، وفيات الأعيان...، تحقيق إحسان عباس، بيروت (بدون تاريخ)، المجلد السابع، ص 215.

(73) وفيات الأعيان، ج 7، ص 213، 215.

(74) وفيات...، ج 7، ص 214.

(75) وفيات...، ج 7، ص 215.

(76) وفيات...، ج 7، ص 215، انظر كذلك المراسلات المتبادلة بين عمرو بن الخطاب وعمرو بن العاص بخصوص تأخير

الفتح عن مصر، وهي تتضمن إشارات إلى ماذكر. كما يظهر جانباً من طبيعة العلاقة بين الخليفة عمرو ووالي مصر عمرو بن العاص والمغرب، ص 213-214 وتجدر الإشارة إلى أن عزل عمرو بن العاص عن مصر كان من بين أسباب قتل

الخليفة معاوية، وعمرو بن العاصي منهم بتدبير اغتيال الخليفة.

(77) فتوح...، ص 259: تاريخ الإسلام، ج I ص 259.

(78) انظر عبد الله العروى، التاريخ، ص 77.

(79) انظر على سبيل المثال: ذلك ما أورده مؤلف الاستقصاء (ج I ص 74) من أن عمرو بن العاصي حينما كان والياً على مصر قد أفسدها مباشرة، وأقدم عليه ستة نفر من الثمر من حلفاء الروم واللحي فقال لهم عمرو: من أنتم؟ وماذا جاء

بكم؟ فقالوا: جاءنا في الإسلام فحشنا له.... وجهبهم عمرو إلى الخليفة عمر مباشرة، وبعد إحضارهم إليه، كلمهم الخليفة على إسلامهم فقال لهم: من أنتم؟ قالوا نحن ذو مازيغ....

(80) انظر على سبيل المثال: انقلاب السور، ص 51-52، وفي هذا المصدر وردت إشارات إلى أن اتصال أبناء أمازيغ بالإسلام

كان منذ عهد الرسول عليه السلام ( نفسه، ص 52 وما بعدها ) .

( 79 ) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1 ص 9 وما بعدها، النويري، المرجع السابق، ص 177 وما بعدها، الناصري، **استقصاء**، ج 1 ص 75 وما بعدها، ابن منصور (عبد الوهاب)، **فيائل المغرب**، ج 1، الرباط 1968، ص 109-110 .

( 80 ) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 9 وكذلك تعليق حسين مؤنس على **نص جديد عن فتح العرب للمغرب**، السابق الذكر، ص 226 وما بعدها، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج 1، 259، ابن عبد الحكم، **فروج**، ص 233 .

( 81 ) محمد الواقي، **فروج إفريقية**، تونس ( مطبعة الشار )، 1966، ج 1، ص 102 .

( 82 ) معاوية بن حديج كان مع ابن سعد مصر منذ عام 31 هـ على الأقل، وقد شارك في حروب التوبة وفيها فقد إحدى عينيه بسيل التوبين، ومعنى هذا أن عبد الله بن سعد هو الذي كلفه بغزو إفريقية سنة 34 هـ / 654-655 م .

ويبدو أنه رجع إلى مصر بعد مقتل عثمان أو قبل ذلك، واختاره الخزيب العثماني في مصر ونيسا له عند الخزيب العلوي. وهو الذي قتل محمد بن أبي بكر آخر عمال مصر من قبل الخليفة علي ابن أبي طالب، ثم جعله في جيفة حمار وأحرقه بالنار، وذلك في أوائل عام 38 هـ 659 م، وفي هذه السنة عين معاوية ابن أبي سفيان عمرو بن العاص واليا على مصر واحتفظ بها إلى أن مات بها سنة 43 هـ / 663 م. وفي هذه الفترة وقعت غزوة ابن حديج الثانية إلى إفريقية عام 41 أو 42 هـ، أي بأمر من وأبي مصر عمرو بن العاص وبعد موت ابن العاصي عين معاوية مكانه عتبة بن أبي سفيان، وأمر شريك بن سفيان بغزو لبدة بأرض ليبيا. وبقيت الأمور كذلك إلى أن أمر معاوية ابن أبي سفيان معاوية بن حديج بالقيام بغزو إفريقية عام 45 هـ 665 م. عن كل هذا، انظر: ابن عبد الحكم، **فروج**، ص 242، 252، 253، 260 وما بعدها، ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 14 وما بعدها، حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام**، ج 1، ص 269، 271، انظر كذلك ما سبق عند التعاليق 61، 62، 63 .

( 83 ) انقر د ابن عبد الحكم بالإشارة إلى أن معاوية بن حديج، اتخذ قبروانا عند القرن، أي أن أول معسكر إسلامي أقيم بإفريقية كان على يده (**فروج**، ص 260، 264، أما البلاذري وابن عذاري والنويري فلم يذكروا شيئا من ذلك .

( 84 ) انظر ابن عبد الحكم، المرجع السابق، ص 260 وما بعدها، ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 16 وما بعدها، النويري، المرجع السابق، ص 184 وما بعدها، جيروح مارسيد، المرجع السابق، ص 50-51: عبيد الله العروبي، **تاريخ**، ص 77، الناصري، **استقصاء**، ج 1 ص 77 وما بعدها .

( 85 ) انظر ابن عذاري، **البيان**، ج 1، ص 18 وما بعدها .

يبدو أن ولاية مصر استبدت بعد موت عمرو بن العاص إلى عتبة بن أبي سفيان لمدة لا تستطيع ضبطها، ثم ثولاها بعده عبد الله بن عمرو بن العاص واحتفظ بها إلى سنة 47 هـ وابن عبد الحكم، **فروج**، ص 242، البلاذري، **فروج**، ص 320، ابن عذاري، **البيان**، ص 18 .

( 86 ) يطلق هذا الاسم على مجموعة من الواحات الليبية الواقعة في الجنوب من خليج سبراتا، وقد ذكرها الإدريسي قائلا: «وأما أرض وادان فإنها جزائر نخل متصلة بين غزب وشمال إلى ناحية البحر، وكانت فيما سلف أكثر الأرض عمارة وكان الملك في أهلها ناشئا متوارثا إلى أن جاء دين الإسلام فخالوا من المسلمين فتوغلوا هربا في بلاد الصحراء فتفرقوا ولم يبق بها الآن إلا مدينة دواد وهي الآن خراب ليس بها إلا بقايا قوم من السودان... الإدريسي، **لزهة**

**الخشاق في اختراق الأفاق**، نشره هافري بيريس، الجزائر 1957، ص 27، انظر كذلك أبو عبيد السكري **كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقية والمغرب**، نشره دوسلان، باريس 1965، ص 11، 12، قارن مع تعليق حسين مؤنس على **نص جديد عن فتح العرب للمغرب**، السابق الذكر، ص 235 .

( 87 ) فزان اسم مجموعة أخرى من الواحات تقع إلى الجنوب الغربي من واحات وادان، ومن أهم قصورها غارما وزويلا ونسّا. انظر الإدريسي، **لزهة**...، ص 22، السكري، **المغرب**، ص 13 .

( 88 ) كما أن اسم مجموعة أخرى من الواحات تقع بعيدا جنوب واحات فزان. وتنتشر جنوب غرب تيبستني على الحدود النيجيرية (نيجر) والشادية قريبا من الحدود الليبية الجنوبية انظر الإدريسي، **لزهة**...، ص 26، البكري، **المغرب**، ص 13، قارن برونشليك، **ابن عبد الحكم**...، ص 137، حيث يشك في كون غلبة غزا فزان .

( 89 ) ابن عبد الحكم، **فروج**...، ص 262 وما بعدها .

( 90 ) انظر موريس لامبارد، المرجع السابق، ص 85، 220، 236، 242 وما بعدها، انظر كذلك **تاريخ المغرب** للمجموعة، السابق الذكر، ص 122، 190 .

( 91 ) كانت التجارة الصحراوية التي ازدهرت كثيرا في العهد الإسلامي قد شرع الأمازيغيون في ممارستها ابتداء من القرن الرابع الميلادي على الأقل، انظر موريس لامبارد، المرجع السابق، ص 242، وكذلك: G.Marçais, "L'Afrique du Nord sous la domination musulmane" dans L'Afrique du Nord française dans l'histoire, Paris 1937, p 79 sq.

قارن مع عبد الله العروبي، **التاريخ**، ص 70، ومارل أنغوي جوليان، المرجع السابق، ج 1 ص 152 .

( 92 ) بلغ عدد المشاركين في الحملة أربعمائة فارس بالإضافة إلى أربعمائة بعير وثلاثمائة قرية ماء (ابن عبد الحكم، **فروج**، ص 262)

( 93 ) لم يذكر المصنف المعتمد أن عقبة فرض أموالا على سكان الواحات المذكورة، كما أنه لم يذكر أن الحملة حققت أهدافا دينية أو سياسية أو عسكرية .

( 94 ) انظر لامبارد، المرجع السابق، ص 236، 242 وما بعدها .

( 95 ) إن السهولة التي تغلب بها عقبة من نافع وبعدد قليل من الغاوين على أهل الواحات المذكورة يمكن أن يفسر كذلك بالإضافة إلى ما اقترعناه سابقا من اسلام لوائه وتحالفهم مع المسلمين - يكون نسبة كبيرة من سكان تلك الواحات محروا مواطنهم في اتجاه الجيوب أو الغرب (انظر ما قبل، تعليق 86) .

( 96 ) ابن عبد الحكم، **فروج**...، ص 264 .

( 97 ) قارن مع ماورد في تعليق حسين مؤنس على: **نص جديد**...، ص 235، ومع العروبي، **التاريخ**، ص 77 .

( 98 ) مع أن الامبراطور البيزنطي ركز كل قواته المتركزة في الغرب في عقلية للقضاء على حركة أحد منافسيه وأنظر **فروج** مارسيد La Berberie، ص 31 .

( 99 ) نذكر على سبيل المثال أن نفوسة اخوان لوانة، وأن لوانة بطن من نفون لوانة كذلك، والقبائل الزناتية كذلك هي احمرانهم، ومعلوم أن منطقة بركة وطرابلس وملاذ الجريد جنوب تونس كانت كلها مواطن تكاد تنفرد بها هذه القبائل التي اصطلح على تسميتها بالقبائل البندرية (انظر **الإباضية بالمغرب**، ص 14 وما بعدها، وكذلك كورتبي، المرجع



السابق ص 231 وما بعدها).

(100) انظر الأمازيغية بالمغرب... ص 20، كتاب الصحراء... ص 171 هامش 16: قارن مع عبيد الله بن عبد الحليم نص جديد... ص 218، العروبي، التاريخ، ص 77.

(101) انظر استقصاء، ج 1، ص 79، العروبي، التاريخ، ص 77-78.

(102) نص جديد... ص 211.

(103) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 20-19 جورج مارسيه، La Berbérie، ص 31، شارل أندري جوليان، المرجع السابق، ج 11 ص 16، كابريل كاميس، المرجع السابق، ص 131، العروبي، التاريخ، ص 77-78، كوتني، المرجع السابق، ص 254.

(104) انظر العروبي، التاريخ، ص 78.

(105) ملاحظ أن ابن عذاري أقبل هنا الإشارة إلى العدد الكبير من الأمازيغيين الذين انضموا إلى جيش عقبة وكان مشاركتهم هذه لاكتسي أي أهمية في نظره.

(106) البيان، ج 1، ص 19.

(107) المرجع السابق، ص 187.

(108) انظر حسين إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام... ج 1، ص 280.

(109) انظر تاريخ المغرب، مؤلف مشعرك وبالفرنسية، ص 48.

(110) انظر جورج مارسيه، La berbérie، ص 31، العروبي، التاريخ، ص 74.

(111) انظر ابن عذاري، البيان، ص 12، جورج مارسيه، La Berbérie، ص 31.

(112) انظر جورج مارسيه، L'Afrique du Nord sous la domination musulmane، ص 134، حسين إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام، ج 1، ص 280، ذكر ابن عبد الحكم (فتوح، ص 268) أن رجلا من الأمازيغ حالف عقبة في ثلاثين ألفا.

(113) انظر الناصري، استقصاء، ج 1، ص 73، ابن منصور، قبائل المغرب، ص 304 وما بعدها، الإماضية بالمغرب، ص 14 وما بعدها، انظر كذلك: Jean Desanges, Catalogue des tribus africaines de L'antiquité classique à l'Ouest du Nil, Dakar, 1962 P 12, 17.

(114) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 38، 42، استقصاء، ج 1، ص 82.

انظر كذلك: Encyclopédie de L'Islam, Paris 1975, T.1 p 1210.

وكذلك ابن عبد الحكم، فتوح، ص 268، 270، 270، 289، أبو العرب، طبقات، ص 8، وعن طارق بن زياد التفري، البيان، ص 43.

(115) منطقة الزاب هي منطقة الواحات الواقعة جنوب الجزائر الحالية، ومن مدنها مسجدة وطينة ومسكرة وتهودة وبادي، وانظر كتاب الاستيصار في عجائب الأمصار لمؤلف مجهول، (إصدار البيضاء 1985، ص 171 وما بعدها).

(116) قبائل المغرب، ص 305، انظر كذلك: ص 339، قارن مع ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 25.

(117) قبائل المغرب، ص 301: يقصد ابن منصور هنا أن كلا الفريقين ينتمي إلى البدو الرحل مما جعل طبائع المتصالحين بينهما متشابهة.

(118) انظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 229 وما بعدها، البلاذري، فتوح، ص 314، 316.

(119) انظر كوتني، المرجع السابق، ص 234، انظر كذلك أحمد بن حزم، جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام عيسى، القاهرة 1977، ص 497.

(120) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 28، عبيد الله بن عبد الحليم، نص جديد... ص 220، الناصري، استقصاء، ج 1، ص 22، هاري تيراس، المرجع السابق، ج 1، ص 81.

(121) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 28، استقصاء، ج 1، ص 83، 80، ابن عبد الحليم، نص جديد... ص 210، 220، ص 1.

(122) (أ) ظاهرة بناء المعسكرات، التي تقولت فيما بعد إلى مدن، وافقت الفتوحات الإسلامية منذ البداية، وفي هذا الإطار تأسست البصرة والكوفة بالعراق، والفسطاط بمصر والقيروان بإفريقية (انظر حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام، ج 1، ص 517 وما بعدها).

(123) هناك بكون هذا مؤكدا، لأن عقبة من قرابة عمرو بن العاص، ومن خريجي مدرسته السياسية لأنه لاؤمه منذ سن طويلة. لذلك فإن قصة عمرو بن العاص مع مصر لا يمد أنها كانت مثالا بدغدغ طموح عقبة بن نافع منذ دخل إفريقية.

(124) ابن عبد الحكم، فتوح، ص 266، والمقصود بعد الأنصار هنا هو أبو المهاجر دينار الذي حل محل عقبة بإفريقية.

(125) ابن عبد الحكم، فتوح، ص 265-266: كذلك ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 22.

(126) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 19، 21.

(127) انظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 266، ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 22.

(128) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 21.

(129) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 22، كذلك النويري، المرجع السابق، ص 189-190.

(130) المرجع السابق، ص 190 هامش 30، كذلك أبو العرب، طبقات، ص 57، محمود اسماغيل، مغربيات، ص 90، كذلك ابن حنكح، وفيات، ج 1، ص 55.

(131) انظر ابن أبي زرع، القرطاس، ص 191 الناصري، استقصاء، ج 1، ص 30، زويين برونشفيك. ابن عبد الحكم، ص 191، وكذلك: E.Laoust, L'Habitation chez les transhumants du Maroc central, Paris 1937, p 217, 218.

(132) مغربيات، ص 89.

(133) انظر ابن عبد الحكم، فتوح، ص 262 وما بعدها، ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 29، النويري، المرجع السابق، ص 189، العروبي، تاريخ، ص 81.

(134) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 28، الناصري، استقصاء، ج 1، ص 80، العروبي، تاريخ، ص 78.

(135) انظر على سبيل المثال ابن عذاري، النويري.

- (136) انظر عبد العزيز الدوري، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت 1960، ص 122 وما بعدها، 131 وما بعدها.
- (137) مغربيات، ص 88-89، يمكن أن نستنتج مع ذلك بعض كتابات الخوارج المعارفة التي تعطي عن العرب صورة مثالية تكاد تنفرد بها. وهذا راجع للدور الهام الذي لعبوه في نشر المذهب الخارجي بالمغرب الكبير وتوعية الأمازيغيين بحقوقهم الدينية والسياسية والقومية. (انظر كتاب السيرة لأبي زكرياء، ص 48 وما بعدها).
- (138) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 28-29، التوبري، المرجع السابق، ص 190 وما بعدها؛ الناصري، استقصا، ص 80 وما بعدها.
- (139) إن أهمية هذا الحادث لا تتجلى في نتائجه الطرفية الإيجابية فحسب بل في نتائج العيدة والتي تجلت بصفة خاصة في الدور الرئيسي الذي لعبته أروبة في تأسيس الدولة الإدريسية فيما بعد. انظر دائرة المعارف الإسلامية (بالفرنسية)، مادة «كسيلة».
- (140) انظر التوبري، المرجع السابق، ص 198-199، 211، ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 38-39، 48؛ الناصري، استقصا، ج 1، ص 93-94-101.
- (141) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 23؛ التوبري، المرجع السابق، ص 190.
- (142) انظر الناصري، استقصا، ج 1، ص 81.
- (143) المرجع السابق، ص 193.
- (144) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 28 وما بعدها؛ التوبري، المرجع السابق، ص 193 وما بعدها؛ العروي، تاريخ، ص 78.
- (145) تاريخ، ص 81، وهذا ما قبل في عقبة: «حدثنا عبد الملك بن مسلمة (...) قال: كنت عند عبد الله بن عمرو بن العاص حين دخل عليه عقبة بن نافع بن عبد القيس القهري، فقال: ما أقدمك يا عقبة؟ فإني أعلمتك نحب الإمامة. قال: فإن أمير المؤمنين يريد العقدة لي على جيش إلى الريقية، فقال له عبد الله بن عمرو: إياك أن تكون لعنة أراسل أهل مصر، (ابن عبد الحكم، فروع، ص 268).
- (146) انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 23 وما بعدها؛ ابن عبد الحكم، نفس جديد، ص 219 وما بعدها؛ أما البلاذري فقد ذكر أن موسى بن نصير هو أول من نزل طليحة من القواد المسلمين (فروع، ص 322).
- (147) ابن عبد الحكم، ص 138، نفس جديد، ص 197.
- (148) نفس جديد، ص 197.
- (149) العروي، تاريخ، ص 78.
- (150) نفس جديد، ص 225، انظر ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 23 وما بعدها؛ وخاصة ص 27، التوبري، المرجع السابق، ص 192.
- (151) عن علي الريقية عام 62 هـ (البيان، ج 1، ص 23، في منتصف 62 هـ نفس جديد، ص 236)، قتل سنة 63 هـ (نفس جديد، ص 220)، دخل غزو نسيلا القتيوان في مخرم 64 هـ (البيان، ج 1، ص 30)، أي أن الحملة استغرقت سنتين على أكثر.

نفس ودون سنتين على أقل تقدير.

(152) ابن عذاري، البيان، ج 1، ص 23 وما بعدها، نفس جديد، ص 215 وما بعدها، 199.

(153) البيان، ج 1، ص 51، أما البلاذري فقد نسب هذا العمل إلى عبد الرحمن بن حبيب بن أبي عبيدة بن عقبة،

انظر ص 324 انظر كذلك الناصري، استقصا، ج 1، ص 105-106، قارن مع ما ورد في ص 87 من نفس الكتاب.

(154) أن المصادر المغربية تصفة خاصة لم تعط عن جولة حبيب بن أبي عبيدة هذا مثل التفاصيل التي أعطتها عن جولة عبد الله بن نافع مع أن المنطق يقتضي أن تكون حملة الحفيد معروفة أكثر من حملة الجد.

(155) انظر برونييفيلد، ابن عبد الحكم، ص 137، 149.

(156) نفس جديد، ص 225-226 و 219، 220.

(157) البيان، ج 1، ص 42.



## النسب والتاريخ وابن خلدون -

تتجلى المسائل التي اهتم بها ابن خلدون في مقدمته، مسألة النسب بمعناه الواسع (1).  
 ووجه اهتمام ابن خلدون لم ينتقد بوضوح أسس ظاهرة الأنساب، بل يقبلها، ولا يشك في دعوى  
 الأنساب، لأن الناس مصدقون في أنسابهم (2)، فإنه جردها من جوانبها السلبية أي  
 العلم بها، وإعطائها وظيفة مجتمعية وسياسية اعتبرها مبررها الوحيد. فالنسب عند ابن  
 خلدون - سواء كان حقيقيا أو مضطعا - مؤسسة اصطلاحية ذات أهداف مجتمعية  
 وسياسية. وإذا انتقلت أهدافها المقررة، فقدت النسب معناها. أي أنه إذا أصبح مجرد علم أو  
 تاريخ، ليس له أي دور في الديناميكية الاجتماعية، فإنه يفقد كل قيمته، وإذا النسب أمر  
 عادي. لا عظمة له (3). وحقيقته الوحيدة هي فعاليتها في التاريخ، وهذه لاثباتي - في  
 نظري - لا يشترط ولا يستعرض لها فيما بعد.

1- ابن خلدون، المقدمة، الجزء الأول، ص 11، في مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 11 - سنة 1985.

حينما عالج ابن خلدون مسألة النسب بالشكل المشار إليه، فإنه لم يفعل - على ما يبدو - إلا لأنه كان هناك ما يستدعي ذلك في الواقع المجتمعي لعصره. والذي يستدعي ذلك - في نظرنا - هو ظهور فئات مجتمعية تعتبر الانساب إلى أصل معين، هو في حد ذاته، قيمة وامتياز يستوجبان الاعتبار والعناية من الناس عامة ومن الحاكمين (4). وهذا الفهم الجامد لمؤسسة النسب، لا يمكن أن يقبله منطق البناء الخلدوني الذي يعتمد أساسا «الحركية» الجماعية الملتحمة، الوسيلة الوحيدة التي تصنع التاريخ (5).

وإذا كان تحليل ابن خلدون لوظيفة النسب صائبا إلى حد كبير، خصوصا في مجتمعات العصبية السابقة، فإن بذور فساد الواقع الذي اعتمده في تحليله، بدأت تظهر في عصره بالذات (أو قبل ذلك). وتأكد فيما بعد انفصال النسب عن العصبية بالمعنى الخلدوني، وتفوق النسب السلبي بتأييد من «الأحزاب الدينية» والأسر الحاكمة (6). وهذا التحول هو في حد ذاته لغز من ألغاز تاريخ المغرب الذي لم يهتم به الباحثون لحد الآن، رغم أنه يشكل تحولا كبيرا في تاريخ المغرب الحديث.

### الأنساب قبل الإسلام وبعده

ليس المقصود هنا هو الإحاطة بهذا الموضوع من كل جوانبه، ولكن المقصود هو إبداء بعض الملاحظات التي ستمكننا من التعرف على مواطن التحول والجمود في مؤسسة الأنساب.

1) الأنساب في المجتمعات القبلية بشمال إفريقيا وشبه الجزيرة العربية في عصور ما قبل الإسلام - كانت أساس وجود هذه المجتمعات وتحركها، وبقاؤها كان رهينا بتمكن وتماسك «عقيدة» النسب بين أفرادها ومختلف فروعها. ومن أجل تحقيق هذا الهدف كان الاهتمام بالأنساب، وكان لكل قبيلة نسابة أو أكثر يذكر المجموعة بأصولها الواحدة، بغض النظر عن كونها حقيقية أو مصنعة. وكان الانتماء إلى جذر إثني معين، كافيا لاكتساب الحماية الضرورية في جميع الحالات التي يكون فيها عنصر خارجي عن المجموعة، داخلا في العلاقة الصراعية. وإذا كان الصراع داخليا، فإن المجموعة تنقسم على نفسها في إطار علاقات نسبية

فرعية، ومصالح خاصة محلية، وما يفرضه تراتب موازين القوى بين العائلات المختلفة المكونة للمجموعة القبلية (7). فالنسب بهذا المعنى لم يكن يستمد قوته وفعاليته من جانبية الدموي فحسب، والذي كان في الغالب غير ثابت، وإنما كان يستمدهما أيضا من كونه كيانا بالنسبة إلى القبيلة - ملحمة تاريخها، التي تعدها يتنوع من الوعي التاريخي الجماعي يقوي الوعي الناتج عن الشعور المشترك بوجود قرابة دموية بين كل أفراد الجماعة، ويساعد على استمراره.

فبالأنساب إذن، كانت نوعا من التاريخ الشفوي. وشفويته لعبت دورا بارزا في جعل الجماعة - أو الإختصاصيين منها على الأقل - تتحكم فيه لإخضاعه لمطالباتها الآنية، ومصالحها الظرفية. ذلك لأننا نعتقد أنه لو كان مكتوبا، في متناول الجميع، لفقد قوته كمحرك للجماعة، ومعين لأفرادها، ولأضحى جامدا يغرق كل تصرف بناء، وكل تمييز إيماني يضرب عرض الحائط بصحة أو عدم صحة القواعد الحقيقية والأصلية للمؤسسة كلها. فالغموض والتجاوز هنا يخدمان مصلحة الجماعة، ويساعدان على بقائها، وهذا هو الهدف الأمثل لكل جماعة (8).

2) وبمجيء الإسلام طرحت مسألة الأنساب، وزاد الاهتمام بها، لا كضرورة سياسية، لا كدولة الإسلام موحدة متجاوزة للعصبية القبلية، بل كضرورة شرعية وتنظيمية، مصدر للتاريخ المكتوب كذلك.

#### 1) الأنساب كضرورة شرعية:

كل كتب الأنساب المعروفة التي حررت في الفترة الإسلامية، تلح على أن التقوى هي القاسم الوحيد الذي يميز النسب الكريم عن غيره، «إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم». (الحجرات 12). «قيل: يا رسول الله، من أكرم الناس؟ قال: «أتقاهم». قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «يوسف نبي الله ابن نبي الله: ابن خليل الله». قالوا: ليس عن هذا نسألك، قال: «فمن معادن العرب تسألوني؟ من أكرمهم في الجاهلية خيارهم في الإسلام إذا فقهوا» (9).



وقد وضع ابن حزم في مقدمة «جمهرة أنساب العرب»، هذا الجانب حيث قال: «... وأن يعرف الإنسان أباه وأمه، وكل من يلقاه بنسب في رحم محرمة ليحجب ما يحرم عليه من النكاح فيهم، وأن يعرف كل من يتصل به برحم توجب ميراثا، أو تلزمه صلة أو نفقة أو معاودة أو حكما ما، فمن جهل هذا فقد أضاع فرضا واجبا عليه، لازما له من دينه» (10). ثم أتى بالحديث التالي: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم، فإن صلة الرحم محبة في الأهل، مثرة في المال، مناعة في الأجل، مرضاة للرب» (11).

وقد دافع ابن حزم بشدة عن علم النسب، وجعل معرفته فرضا على بعض المسؤولين عن شؤون الناس كالقضاة والحكام، لأن على أساسه يفصل في قضايا كثيرة فصلا شرعيا، وبدونه قد يكون الفصل فيها مخالفا للشرع، وهذا حرام (12). فعل كل هذا في إطار رده عن من يقول: «إن علم النسب علم لا ينفخ، وجهالة لا تنضر» (13). غير أنه أورد خلال دفاعه هذا مبررات أخرى، يمكن تصنيفها داخل المجال التنظيمي أو التاريخي.

#### ب- الأنساب كضرورة تنظيمية:

الضرورة التنظيمية هذه، مرتبطة ارتباطا وثيقا بالضرورة الشرعية، لأن الاهتمام بالأنساب كضرورة تنظيمية، ما كان ليتم لو لم تكن هناك ضرورة شرعية تستلزمه.

وفي هذا الصدد يقول ابن حزم: «ومن القرض في علم النسب أن يعلم المرء أن الخلافة لا يجوز إلا في ولد فهر بن مالك بن النضر بن كنانة، ولو وسع جهل هذا لأمكن ادعاء الخلافة لمن لا تجل له، وهذا لا يجوز أصلا» (14).

وإذا كان الرسول عليه السلام قد «أمر كل من ولي من أمور المسلمين شيئا، أن يستوصي بالأنصار خيرا، وأن يحسن إلى محبتهم، ويتجاوز عن سيئهم» (15)، فإن ذلك يستوجب معرفتهم وتبميزهم عن باقي المسلمين، حتى يتمكن من تنفيذ أمر الرسول. وفي نفس المعنى قال علي بن أبي طالب: «فإن لم نعرف أنساب الأنصار، لم نعرف إلى من نحسن، ولا عن من نتجاوز، وهذا حرام» (16).

وتساعد الأنساب كذلك على «معرفة من يجب له الحق في الخمس من ذوي القربى،

ومعرفة من يحرم عليهم الصدقة من آل محمد عليه السلام - من لاحق له في الخمس - ولا تحرم عليه الصدقة» (17).

وباتساع أفاق الدولة الإسلامية، وانتشار جنودها في مناطق بعيدة عن المركز الأصلي للدعوة، شعر الخليفة عمر بن الخطاب بضرورة تأسيس «الديوان أو سجل اغاريين وأهلهم حسب قبائلهم»، وهذا أعطى الأنساب أهمية جديدة. وكان حافظا إضافيا للاهتمام بدراسة الأنساب (18): «وما فرض عمر بن الخطاب، وعثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب - رضي الله عنهم - الديوان، إلا فرضوه إلا على القبائل ولولا علمهم بالنسب، ما أمكنهم ذلك» (19).

إلا أننا سنرى فيما بعد أن الضرورة التنظيمية هذه - رغم وجودها - لم تكن الدافع الوحيد للاهتمام بالأنساب في هذه الفترة التي تتميز ببداية الاختلاط - أو بتفاقمه - بين العرب المسلمين وغيرهم من مسلمي المناطق المجاورة، التي كانت في الغالب قد تجاوزت مرحلة الاعتزاز القبلي بالأنساب (20).

#### ج- الأنساب كمصدر لكتابة التاريخ (21)

على هذا المستوى أيضا كانت البداية هي الاهتمام بمعرفة نسب الرسول وعائلته وقبيلته، وفي هذا يقول ابن حزم: «فأما القرض من علم النسب فهو أن يعلم المرء أن محمدا صلى الله عليه وسلم الذي بعثه الله تعالى إلى الجن والإنس بدين الإسلام، هو محمد بن عبد الله القرشي الهاشمي، الذي كان بمكة، ورحل منها إلى المدينة...» (22).

وأما هذا الاهتمام بتعصب كذلك على أناس آخرين لهم علاقة بالرسول عليه السلام، فهو «أشبه» «وأسماء أكابر الصحابة من الأنصار والمهاجرين» (23). ثم تصع دائرة الاهتمام لتشمل قريشا كلها، وولد قحطان من الأنصار وغيرهم (24).

فالاهتمام بأنساب العرب أدى بالضرورة إلى الاهتمام بتاريخهم، لا القبلي فقط، بل «العائلي أيضا». لأن هذه الأنساب ليست مكتوبة، بل منبشة في ما يسمى بأيام العرب، «أشعارهم وحكاياتهم التي كانت كلها شفوية» (25). وإذا كنا نعرف أن الأنساب التي تحفظ

بهذه الكيفية، لا يمكن أن تكون محققة ولكنها مقبولة نظرا لشهرتها بالسماع الفاشي (26)، فإن أهميتها - وما يتصل بها من حكايات وأساطير - كمصدر للتاريخ، ترجع - في نظرنا - لا إلى كونها حقيقية، بل إلى كونها تعبر عن تصور القبيلة أو المجموعة لماضيها. وهذا التصور لا يقلبه الرغبة في الحفاظ على الحقائق المعاشة في الماضي، بقدر ما يقلبها الرغبة في حل أو تفجير التناقضات المطروحة لدى المجموعة الحالية. أي أن هذا التصور يخضع أيضا لضرورات الحاضر باستعمال الماضي والتصرف فيه أو تحجوه عند الحاجة (27).

فالأنساب التي جمعت في صدر الإسلام، وفي الفترتين الأموية والعباسية، كانت قد كتبت كما أملاها رؤساء كل قبيلة ونسابوها، دون أن تكون لدى جامعها أية وسيلة نقدية تمكنهم من فحصها وتدقيقها (28). ومع ذلك فقد كانت مصدرا هاما من مصادر الكتابة التاريخية في تلك الفترات (29). وبما أن الفترات المذكورة كانت فترات الاضطرابات والتغيرات السياسية الكثيرة، وبما أن الثقافة على جمع الأخبار والأنساب، كان - بالإضافة إلى الدوافع الشرعية والتنظيمية والثقافية - بدوافع سياسية واضحة أو مكتومة، فإن الروايات المصرح بها، لابد أن تتحكم في توجيهها الظروف السياسية والاجتماعية السائدة آنذاك، وبالتالي فإن ما كتب منها، مما وصل إلينا أو لم يصل، كرس بصقة نهائية صور المجتمعات القبلية الجاهلية كما كان يراها الرواة ويريدونها، أو كما كانت تريدها الجهات التي كانوا ينتمون إليها، أو يستهدفون إرضاءها.. في الفترات المذكورة (30).

3) وفي العصر الأموي تزايد الاهتمام بالأنساب، ولكن مع خلفيات قبلية لم تكن بارزة في عهد الرسالة والخلافة. ومعلوم أن الدولة الأموية ضربت صفحا عن كثير من مكتسبات الدولة الإسلامية في عهد الرسول وخلفائه الراشدين، بعد أن اغتصبوا الحكم وقتلوا أقرب الناس إلى النبي عليه السلام (31).

ويبدو أن حاجة الأمويين إلى المشروعية في الحكم - بعد أن أقصوا علي بن أبي طالب الخليفة الشرعي - هي التي دفعتهم إلى تشجيع تدوين الأنساب مع الإلحاح على الجانب القبلي لتبرير استيلائهم على السلطة، من جهة، ولإثارة العنجهية العرقية لدى العرب بصفة

عامة لمواجهة العناصر الإسلامية غير العربية كالفرس والمصريين وغيرهم، من جهة أخرى (32). وبهذا الاتجاه يكون بنو أمية ومؤيدوهم من العائلات الأرستوقراطية العربية قد أخرجوا إلى حد بعيد تحقيق سيادة مفهوم الأمة التي جاء به الإسلام، وإحلال شعور الانتماء إلى الجماعة الإسلامية المتنوعة، محل العصبية القبلية السائدة في العصر الجاهلي (33).

#### 4) الأنساب في المغرب.

إذا كانت بعض كتب أنساب العرب الجاهليين - أو بعض الاقتباسات من التي ضاعت منها - قد وصلت إلينا، نظرا لاهتمام المختصين بها في بداية الدولة الإسلامية، وبإيعاز - أحيانا - من الخلفاء أو الملوك المسلمين، فإن كتب الأنساب التي ألفها المغاربة الأمازيغيون في أصول سكان بلادهم، قد تلفت في غالبيتها، إن لم نقل في مجموعها. وإذا كنا نأسف لذلك، فلأننا نعتبر أنها كانت - لو بقيت - ستساعد على تكوين نظرة أعمق عن أصول السكان وتاريخهم في أوائل الإسلام وقيل ذلك (34).

وكيفما كان الأمر، فالملاحظ أن هذا النوع من التأليف كان كثيرا، وأن أصحابها - إذا عسرنا مقتنيات الذين نقلوا عنهم، واطلعوا على كتبهم - كانوا من العلماء الراسخين في علمي ميادين المعرفة المعروفة آنذاك (35)، وأن كتب الأنساب التي ألفوها، كانت تضم أخبارا تاريخية نادرة، عن الشعوب التي اهتموا بأنسابها (36)، كما تضم الكثير من أسماء الأشخاص والمجموعات البشرية وأسماء الأماكن.. التي اندثر جلها اليوم (37). ومعلوم أن هذا النوع من المعلومات يكتسي أهمية تاريخية جلي، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالمجتمعات ذات الثقافات الشفوية، حيث تكون التراث المكتوبة نادرة أو من نوع لا يساعد كثيرا على رصد البنيات والتطورات الاجتماعية العميقة فيها.

لهؤلاء النسابون الأمازيغيون الذين نقل عنهم ابن حزم (38)، والبكري (39)، وأبو بكر الصنهاجي البيهقي (40)، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم (41)، وصاحب كتاب جواهر البربر (42)، وابن خلدون (43)... كانت كتبهم معروفة متداولة إلى أواخر القرن الخامس عشر (44)، وبما أن هذا التاريخ قريب نسبيا، فإن أمل العثور عليها أو على بعضها،



يمكن أن يراود الباحثين، خصوصا وأن الفترة الزمانية التي تفصلنا عن نهاية القرن الثامن عشر، لم تشهد حوادث خطيرة يمكن أن تؤدي إلى إتلافها نهائيا.

وإذا كان أهل المغرب الأقصى قد سبقوا غيرهم في الغرب الإسلامي إلى الكتابة في مادة الأنساب (45)، فإن الدوافع إلى ذلك تبقى سرا من الأسرار... ورغم أن عبيد الله صالح بن عبد الحليم، «كتاب الأنساب» (46) يروي حكاية ترجع كتابة أول مؤلف في أنساب الأمازيغ - أو بعضهم على الأقل - إلى ما بعد فتح الأندلس مباشرة، اتقاء لضياع أنسابهم، بعد اختلاطهم بسكان شبة جزيرة إيبيريا: «ظلمتم أولادكم الذين ولدتم هاهنا، يكبرون ولا يعرفون أنسابهم» (47)، أقول رغم أنه أورد هذه الحكاية التي لا تخلو من مدلول، حتى إذا افترضنا أنها موضوعة، فإننا نرجح أن الاهتمام بالأنساب كان عملة جارية لدى الأمازيغيين قبل الفترة المذكورة بكثير. فوجود نسابين أمازيغيين في فقرة مبكرة من تاريخ المغرب الإسلامي، مثل محمد بن يوسف الوراق، وسابق بن سليمان المظماطي، وكهلان بن لورا الأروبي، وهاني بن يصدور الغرمي وعبد الله بن أبي أحمد المغيلي، وغيرهم (48)، دليل على أن الاهتمام بمادة الأنساب، كان موجودا قبل ذلك.

والذي جعلنا نعتقد ذلك كذلك هو أن التنظيم المجتمعي لدى سكان شمال إفريقيا، كان منذ القديم تنظيما عائليا بالمعنى الواسع، وإثنيا قريبا من التنظيمات القبلية المعروفة في مناطق أخرى من حوض البحر المتوسط على الخصوص (49)، وفي هذا النوع من الأنظمة - كما سبق أن قلنا - تكون العلاقة النسبية الدموية أو الطوطمية، هي الوسيلة الوحيدة لتكوين مجموعات منسجمة بإمكانها المحافظة على البقاء تجاه الوسط الطبيعي أو البشري (50).

#### من هم هؤلاء النسابون؟

يبدو أن ما يعرف عن هؤلاء محدود جدا، وأن القلة القليلة منهم هي التي نقلت لنا المصادر المعروفة أسماءهم وبعض عناوين تأليفهم التي ضاع معظمها، إن لم نقل كلها (51). فإذا كانت الحكاية التي رواها صاحب «كتاب الأنساب» المشار إليه سابقا (52)، تشير إلى أن المجاهدين الأمازيغيين المقيمين بالأندلس، أرسلوا «جملة من قضاةهم حتى

وصلوا إفريقيا فاجتمعوا مع ذي السن منهم، فكتبوا لهم ذلك الكتاب» في أنسابهم، فإنها لم تذكر أسماء هؤلاء الفقهاء، ولم تحدد مواطن المجموعات التي توجهوا إليها لجمعوا أنسابها، ومع ذلك فإن الاستنتاج الذي توصلنا إليه سابقا - وهو أن الأمازيغيين كانوا يهتمون بالأنساب قبل الإسلام بكثير - تؤكدنا هذه السهولة التي توصل بها هؤلاء الفقهاء إلى جمع أنساب المجموعات الأمازيغية في كتاب بقي متداول إلى القرن الرابع عشر الميلادي (التعليق رقم 41). ومهما يكن فإن هؤلاء يمكن اعتبارهم من أوائل النسابين الأمازيغيين الذين كتبوا في هذا المجال في العهد الإسلامي. وبما أننا لا نتوفر على أية وسيلة تمكننا من إثبات الترتيب الكرونولوجي لعصور كل الذين وردت أسماءهم في الكتب المعروفة الآن، فإننا سنعتمد عصور الذين نقلوا عنهم لتحديد الفترة التي عاشوا فيها على وجه التقريب. وسكتفي هنا بالذين نقلوا عنهم من المغاربة والأندلسيين، دون المشارقة، لأن جل مقالته «ولاء الأخيرون في الموضوع، انتقده المغاربة والأندلسيون كأمين حزم وابن خلدون مثلا» (53)، ولأن معالجة هذه المسألة يدخل في إطار آخر ليس هو الإطار الذي حددناه لهذا المقال. لقد خصص ابن حزم الفارسي في كتابه «جمهرة أنساب العرب» بابا خاصا سماه: «جمهرة من نسب البربر» وألحق به فصلا ذكر فيه «بيوتات البربر بالأندلس»، غير أنه لم يذكر أسماء كل الذين نقل عنهم. فقد بدأ حديثه عنهم بقوله: «قال قوم: إنهم [البربر] من نسلهم ولد حمام بن نوح عليه السلام، وادعت طوائف منهم [الأنساب] إلى اليمن، إلى مصر... (بعضهم إلى بر بن قيس عيلان، وهذا باطل لا شك فيه، وما علم النسابون لقيس عيلان أنها اسمه بر أصلا، ولا كان خمير طريق إلى بلاد البربر، إلا في تكاذيب مؤرخي اليمن)» (54).

ولا غلظ هنا أنه لم يذكر اسم من قال، مع أن معرفة مصدره هنا له أهمية قصوى بالنسبة إلى ما نحن بصدده من البحث عن النسابين الأمازيغيين الأولين، وقد كتب كذلك بعد الفقرة المذكورة مساندة: «ورأيت لبعض نسابي البربر...»، مما يدل على أنه قرأ لهؤلاء النسابين. أما أنه قال في نفس الفقرة: «ذكر ذلك يوسف الوراق (55) عن أيوب بن أبي يزيد بن

مخلد بن كيداد» (56)، فإننا نعتقد أنه اطلع على كتب أخرى غير كتاب «أنساب البربر» محمد بن يوسف الوراق (57)، وذلك اعتمادا على صيغة الجملة المذكورة نفسها، ولأنه كذلك ذكر بعد ذلك اسما آخر من أسماء النسابين الأمازيغيين، حيث كتب: «قال أبو محمد بويكشي البرزالي الإياضي، وكان تاسكا عالما بأنسابهم» (58). ورغم أن ابن حزم لم يذكر من النسابين غير الأسماء الثلاثة المذكورة أعلاه، فإنه يمكن أن نضيف اسما رابعا هو أبو سهل الفارسي النفوسي (59)، الذي كان حيا في النصف الثاني من القرن الرابع الهجري (العاشر الميلادي)، أي في نفس الفترة التي كان فيها محمد بن يوسف الوراق تقريبا، وبذلك نكون قد حددنا الفترة التي عاش فيها أقدم من عرفنا من النسابين الأمازيغيين المنقول عنهم في مجال الأنساب. ويبدو أن أقدم هؤلاء جميعا هو أيوب بن أبي يزيد الذي اغتيل ما بين سنتي 333 هـ و336 هـ (60).

هناك جماعة أخرى من النسابين تعرفها بأسمائها، وبالتنقل التي أخذت من الكتب التي ألفوها في أنساب الأمازيغيين. ولكننا لانعرف بالضبط الفترة التي كانوا فيها على قيد الحياة. ومن هؤلاء نذكر سابق بن سليمان الطنطاوي الذي قال عنه ابن خلدون أنه أكبر نسابي الأمازيغيين المعروفين آنذاك (61)، وهاني بن يصدور الكومي الذي اعتبره ابن خلدون من نسابة الأمازيغ، ووضعه في نفس مرتبة سابق ابن سليمان الطنطاوي السابق الذكر (62)، وهاني بن بكور الضريسي الذي يذكره ابن خلدون أحيانا قبل سابق بن سليمان الطنطاوي حينما يتعلق الأمر بأنساب الأمازيغيين (63).

أما كهلان بن أبي لؤي الأوربي الذي يشير إليه ابن خلدون في الغالب كلما ذكر الثلاثة السابقين فإننا لم نضعه معهم لسبب واحد هو أننا نعرف عصره. فقد كان حيا بالفعل في أوائل القرن الخامس الهجري (أوائل القرن الحادي عشر الميلادي) (64). وبما أن ابن حزم لم ينقل عن أي واحد من هؤلاء الأربعة رغم كل ما قيل عنهم بعده، فإن السبب في ذلك قد يكون هو أنهم عاشوا في فترة متأخرة عن عصره. ولكن هذا الافتراض يمكن أن ندلي به فيما يتعلق بسابق وهاني الكومي وهاني الضريسي، لأننا لانعرف الفترة التي عاشوا فيها. أما

كهلان الأوربي فلا يجوز اعتباره كذلك، لأنه كما ذكرنا سابقا - كان حيا في أوائل القرن الخامس الهجري، ولم يتوف ابن حزم إلا في سنة 456 / 1064. ومع ذلك يمكن أن نقترح مرة أخرى أن ابن حزم اطلع على كتابه، ولم يذكره لسبب من الأسباب، أو لم يصله إلا بعد أن انتهى من تأليف كتاب الجمهرة، أو لم يصله البتة. ونفس الشيء يمكن قوله بالنسبة إلى الثلاثة الآخرين في حالة ما إذا كانوا سابقين لابن حزم أو معاصرين له.

بقي لنا أن نشير إلى شخص آخر مرموق في ميدان الأنساب الأمازيغية هو عبد الله بن أبي الجعد المغيلي. إن كتابه عن «أنساب البربر» يعتبر - إلى حد الآن - مفقودا أو ضائعا، ولكن ما نقل عنه يعد دليلا على أن تأليفه هذا كان ذا قيمة كبيرة، فقد نقل عنه ابن عذاري في كتاب «البيان المغرب» (65)، وعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم في «كتاب الأنساب» المذكور سابقا (66)، وقد وردت في هذا الأخير العبارة التالية: «قال أبو الجعد المغيلي في تاريخ الكنعانيين والعماليق» (67). إن أهمية هذه الجملة، تكمن في كونها تعطينا عنوان كتاب عبد الله بن أبي الجعد المغيلي، وهو «تاريخ الكنعانيين والعماليق». ومنه استقى عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم ما أورده من معلومات عن أنساب الأمازيغيين، غير أن هذا لا يعني أن الكتاب كان يحوي سلاسل الأنساب فقط، بل يضم كذلك أخبارا تاريخية كما يدل على ذلك عنوان كتابه المذكور. ومن الممكن جدا أن يكون هذا الكتاب نفسه هو الذي أشار إليه باسم «كتاب الأنساب».

وهنا نذكر الإشارة إلى أن ابن خلدون لم يذكر اسم عبد الله بن أبي الجعد المغيلي، مع أن كتاب هذا الأخير كان معروفا في عصره.

لذلك ناهت بعض الإشارات إلى النسابين الأمازيغيين المشهورين الذين بقيت بعض آثارهم فيما انفست منها في كتب الآخرين التي وصلت إلينا. والغريب في الأمر هو أن جل اهتمام كتابتنا متداولة إلى وقت قريب، ومع ذلك فإنها تبخرت جملة (68)، في حين انسلط لها كتب أقدم منها بكثير. فإذا كان كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح يعتبر استثناء، فإنه يفسدنا كثيرا من جوانب متعددة، نخص بالذكر منها هذا العدد الكبير من



المهتمين بالأنساب الأمازيغيين في عصر المؤلف (القرن الرابع عشر الميلادي) (69).

هناك ملاحظة تبدو لنا جديدة بالاهتمام، هي أن جل هذه الكتب بدأ تحمها في الأقول لدى المؤرخين بعد القرن الرابع عشر الميلادي. في حين بدأت كتب الأنساب في غالبها تتجدد اتجاهها جديدا تظهر بوضوح في عناوينها. هذا الاتجاه يتلخص في الاهتمام بالأنساب الشرفاء والأولياء وميولات الأرسطوقراطية الدينية الحضرية منها بالخصوص (70). وهذا - في نظرنا - تحول له ارتباط وثيق بالتطور الإيجابي للحواضر، والتطور السليبي للبوادي. وهذا ما سيؤكد فيما بعد، خصوصا بعد ترحيل المسلمين من الأندلس. وهذا هو الشيء الذي لم يلاحظه ابن خلدون، ولا يمكن أن يؤخذ عليه، لأن مفعوله لم يبرز بعد على المستوى السياسي في عهده. ولكنه لاحظ بروزه على المستوى الاقتصادي، وأشار إليه في الفصل الثالث والتاسع والعشرين من المقدمة.

ورغم أن الأستاذ محمد القبلي اعتبر أن قيام السعديين في القرن السادس عشر كان انتصارا للصوفية المتمركزة - بصفة خاصة - في البوادي المغربية (مساهمة... ص 44)، وهذا ما لا نملك فيه، ولكننا نعتبر ذلك - من وجهة نظر الأنساب ودورها في تأسيس الدول كما يراها ابن خلدون - انتصارا للمفهوم الحضري للنسب. والدليل على ذلك هو - كما قال الأستاذ محمد القبلي في نفس الصفحة من المقال - أن عمل الزوايا أهل التحويل الحكم عن العصبية البربرية، أي أن الأنساب فقدت مدلولها ومفهومها الخلدوني. وهكذا نلاحظ أن ما لاحظته ابن خلدون واعتبره سراسا لا أقل ولا أكثر، هو الذي غير المفاهيم كلها فيما بعد.

### لماذا هذا الاهتمام الكبير بالأنساب لدى علماء الأمازيغيين في فترة مبكرة من عصر الإسلام المغربي، رغم أن الضرورة الشرعية والتنظيمية منعدمتان؟

إنه سؤال ليس من السهل الإجابة عنه، خصوصا وأن مصادرنا التاريخية المعروفة لا تشفي غليل من يحاول تحليل هذه الظاهرة، فإذا كنا قد أشرنا سابقا إلى أن الاهتمام بالأنساب لدى الأمازيغيين لابد أن يكون قديما (71)، فإن ذلك لا يبرر هذا الإحراج على كتابة الأنساب

وجتمعها في عهد الإسلام الذي كان منذ البداية ضد عادة التفاخر بالأنساب، كما كان الأمر في الجاهلية العربية. وإذا علمنا أن جل الأمازيغيين الذين اهتموا بجمع وتدوين أنساب إخوانهم، كانوا - بشهادة ابن حزم، وابن عذاري وابن خلدون، ومؤلف كتاب «مفاخر الربيع»، وعبد الله بن صالح بن عبد الخليم، وغيرهم - من العلماء الصالحين - بل منهم من أخذ عن التابعين مباشرة كسمكون واسول، جد المدرازين السجلناسيين (72)، أقول إذا علمنا ذلك، فإن الظاهرة المذكورة تستدعي الاستغراب أكثر من ما لو كان المهتمون بالأنساب من غير الراسخين في العلم (73).

أمام الصعوبات المذكورة، لا يسعنا إلا أن نبدى بعض الملاحظات التي يمكن أن تساعد على لمس الطريق نحو إيجاد جواب شاف للسؤال المطروح:

أ) أول ملاحظة يمكن إبدائها هي أن جل النسابين الأوائل المعروفين لدينا - باسمائهم على الأقل - ينتمون إلى من اصطلح على تسميتهم بالبشر أبناء مادغيس، شقيق برنس جد السراس الذين يكونون القسم الثاني من أبناء مازيغ (74). فأبو محمد بريكسي البرزالي الذي كان واحدا من مصادر ابن حزم، كان من بني برزال، وهم بطن من بطون زناتة (75)، وأبو سهل الفارسي النفوسي، ينتمي إلى نفوسة وهم أيضا من نسل مادغيس (76)، وأبو عبد الله بن محمد بن كيداد، كان هو أيضا من زناتة (77)، وسابق بن سليمان المطماني (78)، كانا من مطماطة (78)، وهؤلاء من أبناء عبومة زناتة (79). وعبد الله بن أبي محمد القبلي ينتمي إلى مغيلة وهم من البشر (80). وقد عد ابن خلدون مغيلة من إخوان مطماطة (81)، وهاني بن يندور الكوني، وكوميا من أبناء فاتن كمدبوتة، وكلهم إخوان مغيلة ومطماطة ومطغرة (82) وهاني بن بكور الضريسي، وضريسة من نسل والده بن الأبر (83).

والجدير بالذكر أن خالد بن خدش صاحب كتاب «تاريخ إفريقية» وخليفة بن خياط (المصادر... ص 26) كانا كذلك من مغيلة، وهذا الانتماء له أهميته كما سنرى فيما بعد (انظر ابن خلدون - العبر... الترجمة الفرنسية، ج 1، ص 249).

(2) الملاحظة الثانية هي أن جل هؤلاء - إن لم نقل كلهم - كانوا ينتمون إلى مجموعات (أو قبائل) كانت تعتنق واحدا من المذاهب الخارجية: فينوزال كانوا إباضية (84)، ونقوسة كانوا من الأوائل الذين اعتنقوا المذهب الإباضي (85)، وزناتة ومطماطة (86)، ومغيلة (87)، ومطخرة (88)، كذلك كانوا كلهم خوارج. أما كومييا، فرغم أننا لا نتوفر على نص صريح يثبت انتماءها إلى فرقة من فرق الخوارج المغاربة، فإنه من الراجح أن تكون قد تبنت - هي بدورها - مذهب الصفرية، ولو على سبيل التضامن مع إخوانها مطخرة (89). أما ضريسة فتضم جميع أبناء فائن الذين منهم مطخرة ومغيلة وكومييا ومطماطة وغيرهم (90). وبما أن ابن حزم وابن خلدون لم يشارا إلى مجموعة مستقلة تحمل هذا الاسم، فإن النسابة هاتي بن بكرور الضريسي، السابق الذكر، أخذ الاسم الأعلى لكل المجموعات المذكورة، واكتفى به عن اسم المجموعة الصغيرة الحقيقية التي كان ينتمي إليها، ولا يمكن أن تكون إلا واحدة من التي تنحدر من ضريين حفيد مادغيس.

(3) الملاحظة الثالثة هي أن هؤلاء أعطوا عن أنساب شعوبهم معلومات أكثر تفصيلا من التي أعطوها عن شعوب أبناء عموماتهم المنتمين إلى نسل يرنس، ويظهر هذا بوضوح في تفاوت عدد الصفحات المخصصة لكل الفريقين عند كل من ابن حزم وابن خلدون (91). ولأنك أن هذا راجع إلى عدم تمكنهم من معرفة تفاصيل أنساب إخوانهم البرانس، أكثر مما هو راجع إلى إهمال مقصود. ومع ذلك فإن الاهتمام المتأخر لأبناء يرنس بأنسابهم (كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، مثلا) يمكن - في الحالة الحاضرة لمعارفنا - أن يفتح المجال لتخصصات كثيرة، منها مثلا أن المذهب الصفري الذي انتشر في المغرب الأقصى أكثر من غيره، لم يكن - رغم تطرفه - يولي مسألة الأنساب اهتماما خاصا لأسباب ميدانية لا نعرفها، أو لأسباب موضوعية يصعب إثباتها (انظر التعليق رقم 21).

(4) نلاحظ كذلك أن جل هذه المجموعات كانت تقطن القسم الشرقي من شمال إفريقيا، الممتد من مصر إلى وسط المغرب الأوسط (92)، وهذا يعني أنها كانت أول من اتصل بالعرب الفاتحين، وبالتالي كانت أول من قاومهم (93)؛ كما كانت أول من اعتنق الإسلام

وساهم في نشره (94).

وبما أن العناصر العربية التي كانت في الجيش الإسلامي، كانت تعطي جانب الأنساب أهمية كبيرة - وخاصة في عهد بني أمية - وكانت مسألة النسب هذه تؤثر تأثيرا كبيرا في السلوك السياسي للولاة والخلفاء الأمويين، وكذا الصراع القديم المعروف بين القيسية واليمينية (95)، فإن الأمازيغيين يمكن أن يكونوا قد تأثروا - هم بدورهم - بهذه الصراعات، وركزوا على مسألة الأنساب، وأحاطوها باهتمامهم، ووظفوها لتلعب دور المحرك تجاه الظروف المستجدة. وربما كان هذا هو السبب الحقيقي في ادعاء بعض المجموعات الأمازيغية - الطوانة وهوارة وزناتة - الانتماء إلى حنشير (96)، الادعاء الذي أبطله ابن حزم (97) وكذبه ابن خلدون (98). وقد يكون هذا الادعاء رد فعل أولي من هؤلاء الأمازيغيين، بعد الفتح المباشر، بغية الاحتفاظ بامتيازاتهم في إطار الوضعية الجديدة، وتقربا من الفاتحين المنتصرين (99). ثم تغير موقفهم بعد ذلك، إثر اعتناقهم مذهب الخوارج، وخاصة مذهب الإباضية التي أولت موضوع فضائل الأمازيغيين، وربما سيتم على أيديهم من عودة الإسلام إلى أصوله الصحيحة، (100) اهتماما كبيرا. وليس من المستبعد أن يكون لهذا الموقف أثر على المراجع بأنساب الأمازيغيين إلى أصولها الحقيقية. وكان اعتناق المذاهب الخارجية قد أرجعت إليهم الثقة بأنفسهم، وشجعتهم على إعلان تمايزهم، وخاصة بعد أن أصبحت لديهم إقامات ديمية أمازيغية حصلت على تكوين عال، وبلغت مستوى رفيعا في العلوم الدينية؛ ومنهم من أحلها من مصادرها العليا كعكرمة المغربي الذي أخذ عن أبي هريرة والسيدة عائشة (101) وعن عكرمة هذا أخذ أبو القاسم سمكو بن واسول (102) وميسرة المطفري (اسم الصفرية بالمغرب الأقصى) (103)، بل إن زعماء الخوارج بالمغرب الكبير عملوا فيما بينهم على تكوين الأطر الأمازيغية، حتى يتحملوا هم أنفسهم أعباء نشر المذهب وإظهاره؛ ولذلك لم يخشوا تمثيلين عن الجهات التي انتشر فيها المذهب [الإباضي] للتوجه إلى البصرة أو إلى مصر لاختير عاصم السدراتي من غرب الأوراس وأبو داود القبلي النفاذوي من الخوارج بصوب إفريقيا (نونس الحالية)، وإسماعيل بن درار من غدامس جنوبي طرابلس،



وانضم إليهم عبد الرحمن بن رستم من القيروان، وتوجه هؤلاء الذين عرفوا «بمسألة العلم» إلى البصرة حيث ظلوا في صحبة أبي عبيدة مسلم خمس سنوات يتلقون العلم على يديه، ويعدون العدة للظهور، ويتعلمون أصول الحكم وفنونه» (104).

هناك تفسير آخر يمكن أن يكون له حظ أكبر من الصحة، ذلك لأنه يعتمد على تبرير صريح لمسألة اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم: «بل بمفاخرهم» فقد افتتح صاحب «مفاخر البربر» كتابه بالعبارة التالية: «الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وأصحابه أجمعين، أما بعد: فإنه لما كانت البربر عند كثير من جهلة الناس أخص الأمم وأجهلها وأعراها من الفضائل، وأبعدها من المكارم، رأيت أن أذكر ملوكهم في الإسلام ورؤساءهم وثوراتهم وأنسابهم وبعض أعلامهم وتواريخ أزمانهم...» (105).

من هذه الفقرات يتبين إذن، أن من بين الدوافع التي جعلت الأمازيغيين يهتمون بأنسابهم وتاريخهم (106)، وجود رأي أو واقع يحققرهم ويتقص من قيمتهم (107). ويبدو أن هذا الموقف كان - بالفعل - سائدا في الأندلس (108).

يستخلص من الملاحظات السابقة - التي ليست في نظرتنا إلا ملاحظات أولية غير متقصية - أن اهتمام الأمازيغيين بأنسابهم وتاريخهم كان جوابا متأنيا وعميقا عن جملة من المشاكل المطروحة بعد الفتح الإسلامي مباشرة وبعد ذلك، وخاصة بعد فتح الأندلس. ويمكن أن يوضع هذا الجواب في نفس الموقع وفي نفس الاتجاه الذي وضعت فيه الحركات السياسية الأمازيغية الإسلامية التي ظهرت في إطار المذهب الخارجي (109)، ويبدو أن سيادة المذهب السني بشمال إفريقيا فيما بعد، كان عاملا من عوامل اختفاء كتب الأنساب التي ألفها الخوارج الأمازيغيون، وبقاء جل كتبهم الأخرى دون نشر إلى يومنا هذا (110).

### ابن خلدون والنسب

نعود الآن إلى مؤرخ مغربي انفراد بإعطاء ظاهرة النسب مفهومها لم يسبق إليه: إنه ابن خلدون. لقد اكتشف بالفعل الوظيفة السياسية والاجتماعية لظاهرة طبيعية في الأساس هي علاقة النسب الموجودة بين الأفراد والجماعات في المجتمعات ذات التنظيمات الإثنية، وعليها

بنى نظريته السياسية كلها كما سبق أن قلنا في مقدمة هذا المقال.

سنحاول هنا التعرف على رأي ابن خلدون في هذا الموضوع معتمدين أساسا على ما كتبه حوله في كتاب المقدمة.

### I - تعريف ابن خلدون للنسب:

يعتبر ابن خلدون «أن صلة الرحم طبيعي في البشر إلا في الأقل» (111). وصلة الرحم هذه تلزمها العلاقة النسبية التي تربط بين الأفراد المنحدرين من أب واحد.

وقد شرح معنى الحديث: «تعلموا من أنسابكم ما تصلون به أرحامكم»، بقوله: «يعني أن النسب إنما فائدته هذا الالتحام الذي يوجب صلة الرحم» (112). فصلة الرحم هنا معناها - كما هو معلوم - التعاطف والتزاور والتعاون والتعااضد على المستوى العائلي المحدود. وهذا هو الحد الأقصى الذي أراد الإسلام ألا تتجاوزه العلاقة النسبية، عكس ما كانت عليه في الجاهلية. ولنفس الهدف أيضا حسنت مسألة الظعن في أنساب الناس، «لأن الناس مصدقون لبي أنسابهم»، «فلا تعارض فيها [مقاصد الشريعة] بين المقتطوع والمظنون [من النسب]» (113). غير أن بين هذا التعريف وبين الواقع حتى عهد ابن خلدون بونا شاسعا. وهذا ما لاحظته بالفعل وحاول أن يشرحه شرحا يفرغ التعريف السابق من مضمونه، لأن النسب بهذا المضمون، ليست له أية فعالية اجتماعية أو سياسية. وستطرق للتعريف الثاني لدى ابن خلدون فيما بعد، وسنرى بعد ذلك أن هذا التعريف هو الذي يهتم ابن خلدون نظرا لدوره الخطير في تحريك المجتمع، وتكوين الزعامات السياسية وإنشاء الدول، ولدوره كذلك في تخليص مآذير ومجوه.

### النسب في البوادي (114) والأرياف (115) والخواضر

يقول ابن خلدون في النسب في كل من البوادي والأرياف والخواضر، ففي البوادي يكون النسب هريجا: «وذلك لما اختصوا به من نكد العيش وشظف الأحوال وسوء المواطن (...)» (116). ويرى إليهم أحد من الأمم أن يساهمهم في حالهم (...) فيؤمن عليهم لأجل ذلك من اعتدال أنسابهم وفسادها، ولأنزال بينهم محفوظة صريحة، واعتبر ذلك في مضر من

قريش وكنانة وثقيف وبني أسد وهذيل ومن جاورهم من خزاعة... (116) .

أما النسب في الأرياف والخواضر فيتميز - في رأيه - بالاختلاط والتداخل ، عكس ما يقع في البوادي .

فبخصوص الأرياف ، كان الاختلاط كبيرا منذ عهد عمر بن الخطاب علي الأقل ، مما دفعه إلى حث العرب على المحافظة على أنسابهم ، فقال : « تعلموا النسب ولا تكونوا كنبط السودان ، إذا سئل أحد عن أصله قال من قرية كذا » ( 117 ) .

وقد وقع هذا الاختلاط بصفة خاصة ، في قبائل عرب : حمير وكهلان مثل خنم وجذام وغسان وطى وقضاعة وإياد ، ( 118 ) . وتعليل ذلك - حسب ابن خلدون - هو مخالطتهم للعجم ، وهم لا يعتبرون المحافظة على النسب في بيوتهم وشعوبهم ( 119 ) .

غير أن الاختلاط يقع بشكل آخر حتى داخل القبائل البدوية التي اعتبرها ابن خلدون ذات أنساب صريحة غير مختلطة ، وفي هذا المعنى قال : « أعلم أنه من البين أن بعضا من أهل الأنساب يسقط إلى أهل نسب آخر بقرابة إليهم أو حلف أو ولاء ، لقرار من قومهم بجناية أصابها ، فيدعي بنسب هؤلاء » ( 120 ) . غير أن ابن خلدون يرى وجود فرق جوهري بين اختلاط الأنساب في الأرياف واختلاطها في البوادي . ففي الحالة الأولى - حسب رأيه - يؤدي ذلك الاختلاط إلى فساد الأنساب ( 121 ) ، أما في الحالة الثانية ، فلا يقع : وسيأتي شرح ذلك .

أما في الخواضر ، فنتيجة الاختلاط فيها هي نفس النتيجة التي لوحظت في الأرياف ، مع فارق - هو بسيط في حد ذاته - ولكنه ستكون له نتائج بعيدة المدى فيما بعد ( 122 ) . هذا الفارق هو أن النسب اكتسب مفهوما آخر ، ليس هو المفهوم الذي دافع عنه ابن خلدون بقوة ( 123 ) . فإذا كانت الأنساب قد فسدت - بالمعنى الخلدوني - في الخواضر ، فإن بعض أهل الخضر أصبحوا يعتقدون ويروجون أن « الحسب هو أن يكون المرء من قوم قديم نزلهم بالمدينة » ( 124 ) . وعن هذا الرأي رد ابن خلدون بقوله : « وليت شعري ما الذي ينفعه قدم نزلهم بالمدينة إن لم تكن له عصابة يذهب بها جناسه ، وتحمل غيرهم على القبول منه ،

( 125 ) . وقال كذلك : « ولا يكون للمنفرد من الأمصار بيت إلا بالجاز ، وإن توجهوا

فخر خوف من الدعاوي » ( ... ) وأكثر ما رشح الونسواس في ذلك لبني إسرائيل... ( 126 ) .

وقد أشار إلى أن بعض أهل الأندلس يطمحون إلى الوصول إلى المناصب العليا في الدولة ، اعتمادا على أنسابهم . وفي هذا الموضوع قال ابن خلدون : « وأكثر ما يقع في هذا الغلط اعتفاء البصائر من أهل الأندلس ، لهذا العهد لفقدان العصبية في مواطنهم منذ أعصار بعيدة ، جاء العرب ودولتهم بها وخروجهم من ملكة أهل العصبية من البربر ، فبقيت أنسابهم العربية محفوظة ، والذريعة إلى العز من العصبية والتناصر مفقودة ، بل صاروا من جملة الرعايا المتخاذلين ، الذين تعبدتهم القهقر ورضوا للمذلة ، يحسبون أن أنسابهم مع مخالطة الدولة ، هي التي يكون لهم بها الغلب والتحكيم ، فتجد أهل الحرف والصنائع منهم متصدين لذلك ساعين في قبلة... » ( 127 ) .

نتيجة مما سبق أن ابن خلدون يعتبر أن النسب في الأرياف والخواضر - نظرا لفساده فيها - ليست له أية قيمة عملية ، لأن مقوله لا يتجاوز - ولا يمكن أن يتجاوز - مدلوله الأول المحصور في صلة الرحم فقط . وهذا المستوى من التعامل مع الأنساب ليست له أبعاد تاريخية ، وبالتالي فإن خلدون لا يهتم به قطعا .

## II - أقسام النسب لدى ابن خلدون :

اهتم ابن خلدون بتصنيف أنواع العلاقات النُسبية ، لأن لكل نوع منها - في نظره - أهمية خاصة ، ووظيفة معينة ، في توظيفه العام للنسب - كظاهرة مجتمعية - في ديناميكية المجتمع ككل .

وسلاحظ أن المقياس الذي اعتمده في كل قسم منها هو مدى قوة أو ضعف الاتحاد المقام بين العناصر بين أفراد كل قسم أو بين الجماعات التي تكونه .

### أ - النسب المتواصل :

« فيه القريب والبعيد ، فالقريب هو الذي تكون فيه الرابطة النُسبية واضحة ، أي أن أسماء كل العائلات المكونة للجماعة إلى جد معين معروف ، نظرا لقصر الفارق الزمني الذي



يفصلها - في وضعها الحالي - مع فترة التأسيس، أي حينما كان الجد الأعلى حيا. وفي هذا النوع تكون الوصلة ظاهرة تستدعي الالتحام والائتماد والتناصر «بمجرد ما ووضحها بين المتناصرين» (128).

والبعيد هو الذي تكون فيه الرابطة النسبية بعيدة الذكرى فـ: «إذا بعد النسب بعض الشيء فربما تُنوسى بعضها [الوصلة]، ويبقى منها شهرة، فتحمل على النصرة لدى نسبة بالأمر المشهور» (129).

ويختلف النسب القريب عن البعيد، يكون هذا الأخير يمكن أن يضم أشخاصا لاتربطهم علاقة دموية بالجماعة التي أصبحوا ينتمون إليها: «ومن هذا الباب الولاء والخلف» (130). ومع ذلك فإن خلدون يعتبر أنه حتى في هذه الحالة، تكون العلاقة النسبية ثابتة، نظرا لتوفر الشرط الذي يعتبره أساسيا في هذه العلاقة، هذا الشرط هو وجود النعرة (لأجل اللحمة الحاصلة من الولاء، مثل لحمة النسب أو قريبا منها) (131).

## 2- النسب الخاص والنسب العام:

ومن جهة أخرى يميز ابن خلدون بين النسب الخاص والنسب العام، فالنسب الخاص هو الذي يجمع بين أفراد كل مجموعة صغيرة «مثل عشير واحد أو أهل بيت واحد أو إخوة بني أب واحد» (132)، من التي تكون مجموعا أكبر، يدعي الانتماء إلى أصل واحد.

وفي النسب الخاص - في نظر ابن خلدون - يكون الالتحام أشد والقرب اللحمة (133). ولذلك تكون الرئاسة في أصحاب النسب الخاص، إذا كانوا أقوى من غيرهم من ذوي الأنساب الخاصة داخل المجموع. وهذا هو معنى قوله: «والرئاسة فيهم إنما تكون في نصاب واحد منهم، ولا تكون في الكل، ولما كانت الرئاسة إنما تكون بالغلب، وجب أن تكون عصبية ذلك النصاب أقوى من سائر العصابات، ليقع الغلب بها، وتتم الرئاسة لأهلها» (134).

أما النسب العام، فهو الذي تنضوي تحته مجموعات - قد تكون كثيرة أو قليلة - من ذات الأنساب الخاصة. وهذه تزعم عادة أنها تنتمي إلى أصل بعيد واحد. ومفعول هذا

الانتماء، يظهر بصفة خاصة عندما تكون - ككل - في مواجهة مع مجموعة نسبية أخرى أجنبية. ويرى ابن خلدون أن الالتحام في النسب العام يكون أقل منه في النسب الخاص (135). وهذا الفرق لا يظهر - بطبيعة الحال - إلا حينما يتعلق الأمر بالقضايا الداخلية للمجموعة النسبية العامة (136).

هذا وقد تعرض ابن خلدون لمسألة الحسب والشرف (137) وربط بينهما وبين النسب ربطا موضوعيا محكما. ويعتبر «أن الحسب والشرف الحقيقيين إنما هما بالخلال (...) بمعنى الحسب راجع إلى الأنساب» (138). غير أنه يشترط في ذلك أن يكون في أهل العصبية وفيكون الحسب والشرف أصليين في أهل العصبية... (139)، وإلا فهما مجازيين فقط (140). فالحسب الذي يقتصر على تعديد الآباء والركون إلى العاقبة وليس نسباً على الحقيقة وعلى الإطلاق (141).

## III - ثمرات النسب (142):

ستحدث في هذه النقطة عن التعريف الثاني للنسب عند ابن خلدون. وهذا التعريف هو الأساس في نظره، لأنه بهذا المعنى - كما سبق أن قلنا - هو الذي يساهم في الحركة التاريخية في المجتمعات القبلية. أي أنه يلعب دورا إيجابيا في السيرة التاريخية لهذه المجتمعات. بينما يبقى دور النسب - بالتعريف الأول - دورا سلبيا، لأنه مجرد من ثمرته التي هي السرر الوحيد للنسب كموضوع، وهي وحدها التي تبرر الاهتمام به وإدخاله في الأبحاث حينما يدرس التطور السياسي للمجتمعات القبلية. فالنسب بدون عصبية (143)، أمر رمسي لا حقيقة له، ونفعه إنما هو في هذه الوصلة والائتماد (144). وهو بالتالي «علم لا يطلع، وجهالة لاتضر، بمعنى أن النسب إذا خرج عن الوضع، صار من قبيل العلوم ذهبت فائدة الوهم فيه عن النفس، وانتفتت النعرة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة فيه» (145).

يذهب من هذا أن قيمة النسب عند ابن خلدون، تتجلى أولا وقيل كل شيء في وجود العصبية التي هي لمرة له. وهي وحدها التي تعطي لمؤسسة النسب كل مدلولها، وكل

فعاليتها التاريخية والعصبية ليست مستقلة عن النسب البتة كما زعم الأستاذ محمد عابد الجابري حين كتب: «ولهذا نجد ابن خلدون لا يقيد العصبية بالنسبة، بل بالالتحام الحاصل بسببه» (146). ويبدو أن هذا راجع فقط إلى سوء فهم مقالة ابن خلدون. إذ الالتحام والاتحاد لا يقع إلا من ذوي النسب الواحد، وإذا تحقق الالتحام والاتحاد كانت العصبية فالنسب «إنما هو في هذه الوصلة والالتحام» وبعبارة أخرى فالوصلة والالتحام وبالتالي العصبية لا تقع بدون نسب «ولا يصدق دفاعهم وزيادهم إلا إذا كانوا عصبية وأهل نسب واحد» (...) إذ نعرة كل أحد على نسبه وعصبيته أهم» (147). فالأصل إذن هو وجود نسب معترف به من قبل أفراد الجماعة، سواء كان حقيقيا أو وهميا. وإذا كان ابن خلدون لا يعتبر العلاقة الدموية شرطا أساسيا في التجمعات النسبية، لأن الأنساب تختلط (148)؛ - وهذا شيء بديهي - فإن وجودها كاصطلاح ومؤسسة مرجعية في كل ما يحرك الجماعة أو القبيلة، هو أساس البناء الخلدوني كله في مجال التطور السياسي للمجتمعات القبلية التي تعرف عليها.

إن إلحاح ابن خلدون على فعالية العلاقة النسبية في المجتمعات الإسلامية التي عرفها - وخاصة المجتمع المغربي - دليل آخر على عمق تأمله في تاريخ هذه المجتمعات. لأن مسألة النسب هذه لعبت بالفعل دورا هاما في تطور الأحداث فيها إلى عصر ابن خلدون على الأقل (149). فقد كانت الرابطة النسبية أساس «العمل أو الفعل التاريخي» في المجتمعات التقليدية بصفة عامة، لأنها كانت المحرك الوحيد لعوامل التغيير في المجتمع (150). كما كانت هي اللحام الأيديولوجي (151) الذي يحول دون انفجار الجماعة أو القبيلة، إذ تعارضت المصالح الاقتصادية بين العناصر المكونة لها، «فالنظام الاجتماعي يتوقف على نوع ودرجة الاحترام الذي يظهره مجموع الأفراد المكونين لها، تجاه بعض الأشخاص أو الأشياء أو الأفكار أو الرموز» (152). وهي كذلك بمثابة «الهيكل العظمي للتظيمات الاجتماعية، إذ الحياة المشتركة للجماعة، تنظم كلها حول الرابطة النسبية، وتتمسك بأشكالها» (153).

وإذا كان الأمر كذلك، فليس المهم أن نلاحظ أن الأساس الحقيقي والفعلي الذي تقوم

عليه العصبية (...) هو «المصلحة المشتركة الدائمة للجماعة» (154)، لأن ذلك طبيعي في كل المجتمعات التقليدية التي تعتمد النسب كـ «مجمّع أيديولوجي» (155)، ولكن الأهم - بالنسبة إلى المؤرخ - هو وصف وتفسير الغلاف أو الإطار الأيديولوجي الذي غشه الجماعة أو القبيلة للمحافظة على هذه المصلحة.

للمؤرخ - في مثل هذه الحالة - يهتم أساسا بالتعرف على أشكال النمو في المجتمعات التاريخية، وأنماط تطورها الاجتماعي والسياسي - بما في ذلك تطور ونمو العقليات فيها - انطلاقا من الأشكال الخارجية - المعترف بها والمعلن عنها - لسلوكها كجماعات في عصر معين. لأن هذه الأشكال الخارجية للسلوك الجماعي ذات أهمية كبرى في تحديد البنيات «الغائبة» أو «القارة» لدى هذه المجتمعات، «لأن البنية الاجتماعية ليست حدثا ملحوظا، ولكنها منهج معرفي» (156). ومعلوم أن نظام القرابة شبكة من العلاقات الاجتماعية المحددة، وهو في نفس الوقت، جزء لا يتجزأ من الشبكة العامة للعلاقات الاجتماعية التي تسمى البنية الاجتماعية (157). وكم نحن في حاجة إلى إبراز هذه البنيات والعوامل التي تتحكم فيها.



## الهوامش:

- (1) انظر: المقدمة، الطبعة الرابعة، بيروت، 1978 وهذه الطبعة هي المعتمدة في هذا المقال). - المصنفحات 129، 30، 27، 25، 130، 131، 134، 135، 184، 192، 327 وما بعدها.
- وعن مدلول كلمتي النسب والحسب، انظر ابن منظور، لسان العرب (1956) المجلد الأول، ص 310 وما بعدها، وكذلك الموسوعة الإسلامية (بالفرنسية) (1971) ج III ص 245 وما بعدها.
- (2) المقدمة، ص 27، يؤكد ابن خلدون أنه في مقاصد الشريعة لا تعارض بين المقطوع من النسب والمقطون منه. (م. نفسه، ص 25).
- (3) المقدمة، ص 31، 129، 134، 135.
- (4) حول هذا الموضوع يرجع إلى الدراسة القيمة التي أجراها الأستاذ محمد القبلي تحت عنوان: «مساهمة في تاريخ التمهيد لظهور دولة السعديين»، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، العدد الثالث والرابع (مؤدج)، 1978، ص 7-59.
- (5) انظر محمد عابد الجابري - العصبية والدولة، (1971) ص 250.
- (6) استعملنا هذا المصطلح تجاوزاً، والمقصود هنا هو الطرق والزوايا لأنها ساهمت أساساً في جعل النسب السلسي فوق العصبية القبلية؛ وجعل هذه في خدمة ذلك. وهذا ينطبق على السعديين بصفة خاصة (انظر محمد القبلي، المرجع السابق، ص 44 وأماكن أخرى من نفس المقال).
- (7) نعتبر أن مثل هذا السلوك هو رد فعل طبيعي، يمكن أن يلاحظ في جميع التجمعات البشرية كيفما كانت حجمها، ودرجة تطورها، ولكن مع اختلاف القواعد والوسائل التي تحكم في هذا السلوك. وبذلك نستبعد تقرير هذا السلوك كمؤسسة قائمة الذات في نوع معين من التجمع البشري، وفي فترة معينة من فترات تطوره اجتماعي والسياسي، كما زعم كيلر وغيره، انظر ابن خلدون - المقدمة، ص 131، انظر كذلك:
- John Waterbury - Le commandeur des croyants, trad-franc, (1976), pp. 164 sqq.
- Guy Rocher - L'organisation sociale, (coll. Points), Paris, 1972, pp.92- sqq.
- A.R Radcliffe- Brown- Structure et fonction dans les sociétés primitives, (coll Points) Poinier, 1972, p.19.
- (8) انظر:
- Mircea Eliade - Le mythe de l'éternel Retour, (coll. idées), Paris, 1969, pp.113sqq
- Jacques Berque, "Qu'est-ce qu'une "tribu" nord-africaine", in Maghreb histoire et sociétés 1974, p. 27.
- Guy Rocher - L'organisation sociale (coll points) paris 1972 pp 92-93
- (9) ابن حزم - جمهرة أنساب العرب، تحقيق عبد السلام محمد حارون، القاهرة، 1977 ص 1. قارن مع الميلاد المقص من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب، الرباط، 1971 ص 18 وما بعدها. وقد أتى ابن خلدون بهذا الحديث على الشكل التالي: «الناس معادن، خيارهم في الجاهلية، خيارهم في الإسلام إذا فقهوا»، المقدمة، ص 134.

- (10) ابن حزم - جمهرة...، ص 2.
- (11) م. نفسه، ص 3.
- (12) م. نفسه، ص 3 وما بعدها.
- (13) م. نفسه، ص 3، وكان ابن خلدون من الذين يؤمنون بهذا الرأي: «يعني أن النسب إذا خرج عن الوضع صار من قبيل العلوم، ذهبت فائدة الرهم فيه عن النفس وانسلت العزة التي تحمل عليها العصبية، فلا منفعة فيه حينئذ» (المقدمة، ص 129). قارن مع ماورد في كشف القدير...، حاجي خليفة، طبعة بيروت، بدون تاريخ، المجلد الأول، ص 178 وما بعدها.
- (14) جمهرة...، ص 2؛ قارن مع ابن خلدون، المقدمة ص 136: 193، محمد القبلي - «مساهمة...» ص 37.
- (15) ابن حزم - جمهرة...، ص 3.
- (16) م. نفسه، ص 3.
- (17) م. نفسه، ص 3.
- (18) عبد العزيز الدوري - بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، بيروت، 1960، ص 19، 40.
- (19) ابن حزم - جمهرة...، ص 5.
- (20) انظر: ابن خلدون - المقدمة، ص 129 وما بعدها.
- (21) ينبغي الاحتراز من تعميم أهمية الأنساب كمصدر للتاريخ، لأن ذلك لم يكن فعلاً واقعاً إلا عند التجمعات العصبية الراجلة على العموم، والتي تكون فيها العصبية هي أساس العلاقات، سواء على المستوى الداخلي أو على المستوى الخارجي. ولأن القبائل المستقرة رغم أن كل واحدة منها تزعم الانتماء إلى أصل معين، فإنها قليلاً ما تهتم بتدوين ذلك عملياً، فمهمة النسب لديها تقف عند الانتماء الفاضل إلى أصول معينة، يساعدوا على المحافظة على هويتها وبناتها (انظر ابن خلدون، - المقدمة، ص 130، 129، 31). كما أن هذا الانتماء كثيراً ما يكون لا إلى جد معين بل إلى مكان محدد هو موطنها الحالي أو السابق. وهذا واضح في قول عمر بن الخطاب: «تعلموا النسب ولا تقربوا كسب السودان إذا مثل أحد عن أخيه قال: «من قرية كذا» (المقدمة، ص 130). وهذا يعني أن دور النسب في التاريخ لا يلعب نفس الدور الذي يلعبه عند الرحل.
- انظر: J. Berque - Op.cit p. 28.
- (22) جمهرة...، ص 2، في هذه الفقرة يبدو واضحاً أن الأمر لا يقتصر على ذكر سلسلة آباء وأجداد الرسول محمد، بل يتجاوز ذلك إلى ذكر الأحداث التاريخية: والذي كان بمثابة روحل منها إلى المثنية... انظر كذلك: Encyclopédie de l'Islam, 1971. T. III, pp. 285 sq.
- (23) ابن حزم - جمهرة...، ص 3.
- (24) م. نفسه، ص 6، قال ابن حزم في مقدمة كتاب جمهرة أنساب العرب: «فجمعنا في كتابنا هذا تواضع أرحام قبائل العرب...» ولا فرقاً من أعيان كل قبيلة مقداراً يكون من وقف عليه خارجاً من الجهل بالأنساب، ص 6.
- (25) انظر الدوري - لكنا...، ص 16 وما بعدها.
- (26) انظر الوائشريسي - المعيار، 1981، ج 2، ص 547.

(27) قارن مع :

-Mireva-Eliade - Op.Cit. pp. 48 sqq. et pp.113sq. où il écrit surtout: "L'homme archaïque - on l'a montré-tente de s'opposer, par tous les moyens en son pouvoir, à l'histoire, regardée comme une suite d'événements irréversibles imprévisibles et de valeur autonome. Il refuse de l'accepter et de la valoriser comme telle, comme histoire, sans parvenir pour autant à la conjurer toujours."

انظر كذلك : الدوري - نشأة...، ص 15 وما بعدها.

-R. Blachère - "Les savaants iraqiens et leurs informateurs hédouais aux IIe - IVe siècle de l'Hégire", in Mélanges William Marçais, (Paris 1950) pp.37 sq et passim.

وغم أن بلاشير تناول في مقاله هذا مسألة الخبرين بصفة عامة، سواء كان الأمر يتعلق باللغة أو بالشعر أو بالأيام...، فإن كل مقاله ينطبق على رواة الأنساب أيضا؛ لأن الأمر يتعلق في غالب الأحيان بنفس الأشخاص أو على الأقل بنفس النوع من الأفراد.

انظر كذلك كتاب السير والمغازي لابن اسحاق، مقدمة اخفق سهيل زكار (1978)، ص 7، حيث يقول: «يضاف إلى ذلك أن الصراعات القبلية بدأت مع الفتوحات وإنشاء الأمصار، كما بدأ صراع بين السلطة المركزية من جهة، ورجال القبائل من جهة أخرى؛ وبطبيعة أن تحاول كل قبيلة إنشاء صورة تاريخية خاصة بها دفاعا عن الذات، في الوقت الذي كانت فيه السلطة تحاول القيام بالأمر نفسه».

(28) انظر الدوري - نشأة...، ص 40، 42، 44، 48، 58، 118، وما بعدها.

- وانظر كذلك :

R. Blachère - Op: Cit p: 38,39,40,42 et 48. "Au début, écrit-il, elles sont [ces recherches] menées d'une façon fort désordonnée et portent sur tout ce qui peut forcer la curiosité" p.38. "La critique ne joue guère" p. 42.

(29) انظر الدوري - نشأة...، ص 16، 39، 42، وفي هذه الفقرات كتبت كتب كثيرة في مادة الأنساب، لكنها لم تكن كلها - كما قد يتبادر إلى الذهن - بالنسبة إلى التي وصلتنا على الأقل، عبارة عن لوائح بأنساب الأشخاص أو القبائل... بل كانت تحتوي على وقائع تاريخية وأخبار متنوعة، لها علاقة بالشخص أو القبيلة المقصودة. وأحسن مثال على ذلك كتاب أنساب الأشراف لبلاشير (انظر : الدوري - نشأة...، ص 49) وتاريخ الأشراف الكبير للهيثم بن عدي، ونسب قريش لمصعب الزبيري.. (انظر الدوري - نشأة...، ص 41-42).

(30) انظر الدوري - نشأة...، ص 19، 29، 33، 34، 40، 41، 48، 57، 58.

وكذلك : Ali Oumlil - L'histoire et son discours..., 1979, pp 18-19.

وقد يكون التصرف في كلام الرواة من الجامعين أنفسهم، وتصرفهم هذا قلمه أوضاعهم الاجتماعية ومواقفهم تجاه السلطة، ومواقفهم الطبقية أو السياسية. فعقبة بن نافع مثلا، لم يذكره مصعب الزبيري في كتابه نسب قريش مع أنه ذكر أباه نافع وابنه عبد الرحمان (انظر : ليقي بروقاتصال - النص جديده عن فتح العرب للعرب، في صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني 1954، ص 206 - 207).

وانظر كذلك تعليق حسين مؤنس على نفس المقال، في نفس العدد، بخصوص قضية عبد الله بن الزبير وعبد الله ابن أبي سرح.

انظر كذلك كتاب السير والمغازي (المشار إليه سابقا) ص 17.

(31) انظر : الدوري نشأة...، ص 24، 33، 35، 39، 40، 41، 42، 118، 119.

انظر كذلك : جرجي زيدان - تاريخ التمدن الإسلامي (1947) ج 4، ص 55 وما بعدها 69، 73، وما بعدها، 78 وما بعدها، 80 - 86.

(32) انظر : جرجي زيدان - المرجع السابق، ص 43، 45، 46، 48، 57.

انظر كذلك : Ali Oumlil - op.cit. pp.14 sqq.

- جرجي زيدان - المرجع السابق، ص 56 وما بعدها، 69 وما بعدها.

(33) انظر : Ali Oumlil, op. cit pp. 18sq.

Mohamed Kabily - "L'umma, identité régionale et conflits politico-culturels: cas du Maroc médiéval", in studia Islamica. Ex fascículo L VIII. Paris, 1983, pp.84 sqq.

- قارن مع محمد القبلي - مساهمة...، ص 16، 17، 33، 34، 39، 51، 53، 55.

جرجي زيدان - المرجع السابق، ص 37 وما بعدها، 49 وما بعدها.

ومع ذلك فإن الاتجاه الإسلامي - غير القبلي - بقي مستمرا رغم قوة الاتجاه القبلي في الفترة الأموية على الخصوص. وهذا الاتجاه الإسلامي هو الذي تطور وأدى إلى الاحتسام بمناقب الأولياء والصالحين والشرفاء والعلماء... (انظر الدوري نشأة...، ص 19 - 20) استمر هذا النوع من التأليف في المغرب ابتداء من عهد الموحدين على الخصوص. (انظر على سبيل المثال ابن سودة - دليل ملوخ المغرب (1965)، ج 2 ص 561، ج 1 ص 71 وما بعدها).

(34) انظر المتوني - المصادر العربية لتاريخ المغرب، الدار البيضاء، 1983، ص 25، 26، 27، 67 وما بعدها.

وانظر كذلك :

René Basset - "Les généalogistes berbères", in les Archives Berbères, vol.I: 1915, Fascicule 2, pp.1-39.

(35) انظر : الهوامش أرقام: 39، 40، 41، 42، 43، 44.

(36) انظر المتوني - المصادر...، ص 25 وما بعدها، 67 وما بعدها، ابن خلدون - العبر...، (1959)، ج 6.

186، 187، 188.

(37) انظر على سبيل المثال كتاب الأنساب لعبيد الله بن صالح بن عبد الخليم، مخطوط بالحزاة العامة بالرباط قبل عدده 1275، ومفاخر البربر مخطوط بنفس الحزاة، تحت عدد 1020، وجمهرة من أنساب البربر لأبن حزم وابن خلدون العبر... (1959) ج 6 وغيرها من المصادر.

(38) جمهرة من أنساب البربر باب من أبواب كتاب ابن حزم: جمهرة أنساب العرب السابق الذكر ص 495 -

يدور أن ابن حزم اعتمد في كتابة هذا الباب على من يعرف أكثر من اعتماده على كتب النسابين؛ فيعتقد (ابن خلدون) على ابن حزم أنه لم يطلع على كتب علماء البربر في أنسابهم، العبر، جزء 6، ص 235 والمتوني - المصادر...، ص 26، غير أنه يدور أن الأستاذ المتوني لم ينتبه هنا إلى أن ابن خلدون خصص فقهه لأبن حزم في هذا الموضوع ولم يعتمده، لأنه يقول عنه في موضوع آخر: «وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمد بن حزم» العبر (1959) ج 6، ص 191 وبالمثل، فالمعاصرة التي فهم منها أن ابن خلدون ينتقد ابن حزم بعدم الاطلاع على العبر (1959) ج 6، ص 191 وبالمثل، فالمعاصرة التي فهم منها أن ابن خلدون ينتقد ابن حزم بعدم الاطلاع على



كتب التساميين الأمازيغ بصفة كلية، لا لتبنيها في الحقيقة إلا بخصوص غير معين. وهذا ما يلهم من نفس العبارة في الترجمة الفرنسية لكتاب «العبر...» (1925) ج 1، ص 332:

(39) نقل بخصوص من محمد بن يوسف الرواق معلومات جغرافية وتاريخية، وهذا الأخير كان أيضا من التساميين إذ كتب كتاب: أنساب البربر، نقل عنه غير البكري. انظر المتنوي - «المصادر...» ص 25.

(40) «المتنوي من كتاب أنساب في معرفة الأصحاب»، (1971)، ص 14. حيث يقول: «... وانظرها في أنساب مطماطة ومطظورة من كتابي أنساب البربر لعمد بن يوسف الرواق القروي، وعمد الحق بن إبراهيم الصنهاجي». (41) انظر كتاب أنساب السابق الذكر، رقم ك 1275 وهذه بعض الفقرات كدليل على ما نقول: «قال عبد الله: كتب إلى الشيخ الفقيه المروخ النساب أبو عبد الله محمد بن مسعود أنه لم يجد من مؤلف...» (ص 28). «وقال أبو أحمد الغيلي: إن مسعود هو مسعود بن إيلان...» (ص 23).

«وروي هاني بن يكون (كذا) القريسي وغيره من أنساب أهل المغرب...» (24). «قال عبيد الله: حدثني يحيى بن يالأزول بن يليل بن تيبلا...» (ص 25).

وحدثني دينار بن عبد الوحمان أيضا أنه مضطار ووصاد وثيفت وجلاوة هم أولاد قوطين، (ص 25-26). «قال سمعنا ذلك من كتاب كان يقرأه علينا إسحاق بن أبي موسى الهسكوري من بني وروج». (ص 26) وحدثني بانسابهم [المصادفة] صاحبنا في الله الطالب الأكرم أبو عثمان سعيد بن يعقوب بن ياسين بن تيمنا...» (ص 27) «وقال ابن دغول بن بلاء» (ص 27).

«قال لي أبو سعيد الكتاري من أراد الدنيا والآخرة فعليه ببلاد جرجاجة...» (ص 27).

«وأما حميرة، فإن نسابهم الذين أفرقناهم فإنهم (يقولون) كلهم ينسبون إلى إيلاء»، (ص 27).

«ومن حدثني بذلك أبو فارس عبد العزيز بن وبن الحليم...» (ص 27). «وحدثني أيضا بانساب هركاكة وقبائله: الشيخ أبو بكر بن موسى بن إسحاق بن جدام...» (ص 27).

«قال عبيد الله: حدثني بذلك محمد بن مسعود المشهور بالشريف بمراكش مكاتبية، وحدثني أنه كثير بن وسلام بن أمير المساعدة وصادة الذين كانوا بقرب طنجة وسنة إلى عين الشمس قبل الإسلام...» (ص 28).

(42) انظر: المتنوي - «المصادر...» ص 67 وما بعدها، ليفي يروفا نبال، «نص جديد عن فتح العرب للمغرب»، صحيفة المعهد المصري للدراسات الإسلامية في مدريد، المجلد الثاني، سنة 1954، ص 200 وما بعدها.

(43) انظر: كتاب «العبر...» (1959)، ج 6، ص 176 وما بعدها، 186.

(44) وفي هذا الصدد كتب أبو القاسم الزباني في الترجمة الكبرى (1967)، الفقرة التالية: «وطلعت فيها [تلمسان] تاريخ سليمان بن إسحاق المطماطي وتاريخ هاني بن مسعود النكومي وتاريخ كهلال بن أبي لؤي الأورمي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والإسلام، ص 144.

قارن بين أسماء هؤلاء عبد الزباني، وأسماؤهم عند ابن خلدون، المرجع السابق، نفس الصفحة.

(45) انظر المتنوي - «المصادر...» ص 18.

(46) ينسب المتنوي (كتاب أنساب) السجل ناخرانة العامة بالرباط تحت رقم ك 1275 إلى صالح بن عبد الحليم

(المصادر...» ص 18، 68).

وفي مكان آخر من كتابه (ص 26)، ينسب لعبيد الله صالح بن عبد الحليم. ورغم أنه يبدو أن الأمر يتعلق بنفس الشخص، لأن مؤلف كتاب أنساب يقول في كتابه المخطوط المشار إليه أعلاه: «قال عبيد الله صالح بن عبد الحليم، سمعت أبي رحمة الله عليه...» (ص 34، السطر الأخير والذي قبله)، فإن ليفي يروفا نبال يعتقد أن عبيد الله هذا هو ابن صالح بن عبد الحليم. وفي هذا الصدد يقول: «إنه عبيد الله بن صالح بن عبد الحليم، أي أنه ابن أبي علي صالح الذي اعتمده عليه ابن عذاري، ومن الممكن أن يكون قد قام بتسجيل المعلومات التي سمعها من أبيه» وانظر مقالته المذكور في التعليق رقم (30) ص 202.

انظر عن أبي علي صالح بن عبد الحليم - «مفاخر البربر»، مخطوطات الجوازنة العامة بالرباط، رقم د 1020، ص 37.

(47) انظر المتنوي - «المصادر...» ص 18.

(48) ج، نفسه، ص 24، 18 وما بعدها، 67 وما بعدها، ابن خلدون - «العبر...» (1959)، ج 6، ص 186: الزباني - «الترجمة...» (1967)، ص 144، ابن حزم - «جمهرة...» ص 495 وما بعدها.

(49) انظر:

-S: Gsell - Histoire ancienne de l'Afrique du Nord, (2e éd 1929), 6<sup>me</sup> premier, pp 27,35,41,42,54,55,63 sqq, et t. III, p 189 et t V, p.122.

(50) انظر:

-A: Moret et G. Davy - Des clans aux empires, Paris: 1923. Première partie, L'organisation sociale et la concentration progressive du pouvoir dans les sociétés primitives. pp 11sq,18,48,50,117,123,132.

انظر كذلك:

Germaine Tillion- "Les deux versants de la parenté berbère", in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger 1973, pp.44-47.

«قد كتبت في الصفحة 47 بالخصوص نقول: «ومن جهة أخرى فإننا نعرف - بفضل المؤرخين القدامى - أن النيات...» (مسات القرابة) في المغرب الكبير، لم تتغير إلا فيما ندر، منذ الفتي سنة على الأقل...»

(51) انظر التعليق رقم 34، ابن خلدون - «العبر...» (1959)، ج 6، ص 186.

(52) انظر التعليق 47.

(53) انظر ابن حزم - «جمهرة...» ص 495، ابن خلدون - «العبر...» (1959)، ص 176 وما بعدها، 183 وما بعدها، 189، 190 وما بعدها، «المقدمة»، (1978)، ص 12-13.

«مع ذلك ملاحظ أن كثيرا مما ذهب إليه المشارقة بخصوص أنساب وأصول سكان شمال إفريقيا، وهو الذي بقي حتى عند بعض الباحثين - وهناك بعض مقالاته ابن خلدون في هذا الموضوع: «وحسبك بها حقة خامرة»، ومن الآثار الواضحة للمؤرخين ما يفتقونه كافة في أخبار التباينة ملوك اليمن وجزيرة العرب، أنهم كانوا يقبضون من قراهم السود إلى إفريقيا والسرير من بلاد المغرب، وأن إفريقيش من قبس (....) غزا إفريقيا والخن في البربر، وأنه الذي ساعد بهذا الاسم، حين سمع وفاتهم وقال: ما هذه البربر؟ فأخذ هذا الاسم عنه ودعوا به من حينئذ. وأنه لما انصرفه عنهم هؤلاء لئلا يخالل من حبيب فأقاموا بها، واختلطوا بأهلها، وسيمم من حاجة وكنانة. ومن هذا ذهب الطبري

والخروجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي إلى أن تنسبها وكنانة من حمير، وتابعة لنسابة البربر وهو الصحيح وذكر المسعودي أيضا أن ذا الأذعان من ملوكهم [الذين] قبيل الفريش (...) غزا المغرب ودرجته (...) وهذه الأخبار كلها بعيدة عن الصحة، غريفة في الرسم والغلط وأشبه بأحداث القصص الموضوعة... (المقدمة، ص 12).

(54) «جمهرة»... من 495 انظر كذلك ابن خلدون - «العبر»... (1959) ج 6، ص 176 إلى 192 و«المقدمة» (1978) ص 12.

(55) انظر عنه المنوني «المصادر»... ص 25، ابن خلدون - «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925 ج 1، ص 169. لم يكن محسنا من يوسف الوراق هذا نسبة لحسب، بل كان كذلك مؤرخا وجغرافيا موقفا (انظر ابن عداوي «البيان»... (1980) ج 1، ص 26 وما بعدها).

(56) انظر : René BASSET - op.cit.p.5

وأبواب هذا هو ابن أبي يزيد مخلد بن كيداذ البغرني الزناتي الذي تارفي النصف الأول من القرن الرابع للهجرة عند أبي القاسم الشيعي بإفريقية (انظر : ابن عداوي - «البيان»... (1980) ج 1، ص 216 وما بعدها). وأيوب هذا هو الذي سلم غنم بن يوسف الوراق بالاندلس ما وضعه أبوه في أنسابهم والتي وصل بها إلى يفرن بن جانا جد زنادة (انظر : R. BASSET - op.cit.p.5).

وقد عده ابن خلدون من النسابين الأمازيغيين ( «العبر»... (1959) ج 6، ص 186).

انظر عنه كذلك ابن خلدون - «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 203.

(57) انظر السيفي، المقيس... (1971) ص 14.

(58) «جمهرة»...، ص 498، لم نتوفر لحدا الآن على معلومات تساعد على التعرف على هذا العالم الناسك النسابة.

(59) انظر : R. BASSET - op.cit.p.5

(60) انظر ابن خلدون - «العبر»... (1959) ج 6، ص 176.

انظر كذلك : R. BASSET - op.cit.p.5

وقد نقل عن بعضهم في مجال الأخبار التاريخية كذلك، بل يبدو أن كتب هؤلاء لم تكن كتب أنساب فقط بالمعنى المحدود، ولكن كانت كتب أخبار كذلك، كما كان الأمر بالنسبة إلى كتب الأنساب الأولى في الشرق. وأكبر دليل على ذلك «كتاب الأنساب» لعبد الله بن صالح بن عبد خليم السابق الذكر. أما بالنسبة إلى كتب النسابين الأمازيغيين الأولين، فشهادة أبي القاسم الزياتي في الموضع جد بليغة، إذ يقول : «وطالعت تاريخ بن اسحاق (كذا) المطاطي، وتاريخ هاني بن بحدور الكومي، وتاريخ كهلان بن أبي لوا الأروبي، في أنساب البربر وأيامهم في الجاهلية والاسلام، لأنهم كانوا نسابة البربر...» (الترجمة)، (1967) ص 144.

وقد عاش في نفس الفترة شخص اسمه عزيز بن سعد القرطبي، غير أنه ذكر كمؤرخ لا كنسابة. (انظر المنوني - «المصادر»...، ص 25 وابن خلدون - «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 203، 204) وبما أنه كتب في تاريخ الأسرة المدراية بسجلنامه، واعتمده في هذا الموضوع كل من ابن خلدون وابن عداوي وغيرهما (انظر المنوني

- «المصادر»...، ص 25)، فإننا نميل إلى الاعتقاد بأنه أشار إلى أنساب مسكتة التي ينسب إليها المدرايون السجلناميون وإذا لم ينقل عنه في هذا الموضع، فربما لأنه لم يأت فيه بجديد بالمقارنة مع من سبقه من النسابين.

(61) «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 248.

(62) «العبر»... (1959) ج 6، ص 177، (الترجمة الفرنسية) (1925) ج 1، ص 251. وهنا وحيد ابن خلدون الشهيرة، وسماء هاني بن بحدور بن مريس بن نفوت ونفوتة فرع من كرميا.

(63) «العبر»... (1959) ج 6، ص 186. وقد نقل عن هاني الضريبي هذا، عبد الله بن صالح بن عبد الخليم في «كتاب الأنساب» قائلا : «وروى هاني بن يكون (كذا) الضريبي، وغيره من أنساب أهل المغرب...» ص 24.

(64) انظر ابن خلدون - «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 247 - 248 وقد قال عنه أنه كان عالما جدا بأنساب البربر.

(65) حيث قال : «قال أبو أحمد المغيلي، وعلي بن حزم وغيرهما : أن زنادة هم أبناء جانا بن يحيى بن حوالات بن راسح... البيان»... (1980) ص 65.

انظر كذلك المنوني - «المصادر»... ص 26 الذي أكد أن صاحب «مفاخر البربر» أقام منه كذلك.

(66) مخطوط اختزانة العامة بالرباط. رقم 1275، ص 24، 23. انظر التعليق رقم 41.

(67) م. نصه ص 23.

تارن مع ماورد في «دليل مؤرخ المغرب» لابن سودة، 1960، ج 1، ص 73.

(68) هناك كتب أخرى كثيرة، كتبت في الموضوع، لم نذكرها هنا، منها على سبيل المثال : «الديباجة في أخبار صنهاجة»، و«البلد المحتاجة في أخبار صنهاجة» بإفريقية زباجة حمادو الضياعي المتوفي هـ 629م والذي قال فيه مؤلف «مفاخر البربر» أنه كان قاضيا بأزمور سنة 616 هـ. (انظر «الدليل والتكملة»، تحقيق محبد بن شريفة 1994). القسم الأول، ص 323 - 324 و«دليل مؤرخ المغرب» لابن سودة، ج 1، ص 167 (إبراهيم بن عبد الله السمرغني. انظر R. Basset op.cit.p.10) وموسى بن صالح القساري الذي سجده ابن خلدون إلى حد كبير، «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 205 وعبد الحق بن إبراهيم الضياعي (انظر «البيان»، «الفتيس» 1980) ص 14).

والقسم التاريخ - التي قد لا تتخلل من معلومات عن الأنساب الأمازيغية كالأمازيغية - ككتب محمد بن يوسف بن علي، انظر المنوني : «المصادر»...، ص 25، وكتب خالد بن خداف وخليفة بن خياط (انظر المنوني - «المصادر»...، ص 10) وكذلك R. Basset - op.cit.10 وكتابات غريب بن سعد (أو حميد) القرطبي. انظر ابن خلدون - «العبر»... (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 203، 261. وعنه نقل ابن خلدون ما ذكره عن المدرايين السجلناميين ونقل عنه في «المصادر»...، ص 25 وعبد المالك بن موسى الوراق صاحب «كتاب المقباص في أخبار المغرب» (الكتاب)، وأبو عبد الله من حمادو السبيتي البرنسي، انظر عنهما المنوني «المصادر»...، ص 47، 48) وغيرهم ممن لم نذكرهم، لم نذكره عنهم.

(69) انظر التعليق رقم 41.



- (70) انظر على سبيل المثال عناوين الكتب المؤلفة في هذا الموضوع بعد الفترة المذكورة والموجود بعضها في دليل ملوك المغرب لابن مودة، (1960)، ج 1، ص 71 وما بعدها.
- وليفهم هذا الاتجاه أكثر تراجع مقال محمد القبلي ومساهمة... مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، عدد 3 - 4، (مزدوج)، 1978، ص 7 - 59.
- (71) انظر عند التعليق رقم 49.
- (72) المظار البكري - المغرب...، (1965)، ص 149، ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 202 وما بعدها؛ محمود إسماعيل - الخوارج في المغرب (1976)، ص 48.
- (73) انظر ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 173؛ صفاخر التبريز، مخطوط الجزائر العامة بالرباط، رقم 1020، ص 37.
- (74) انظر: ابن حزم - جمهرة...، ص 495 وما بعدها؛ ابن خلدون - العبر...، (1959)، ج 6، ص 176-177، 186، 190 وما بعدها.
- (75) انظر ابن حزم - جمهرة...، ص 498.
- (76) انظر ابن حزم - جمهرة...، ص 496؛ ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 170، 226.
- (77) انظر ابن عذاري - البيان...، (1980)، ج 1، ص 216.
- (78) انظر ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 247 - 248.
- (79) انظر ابن حزم - جمهرة...، ص 496؛ ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 236.
- (80) انظر ابن حزم - جمهرة...، ص 496؛ ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172.
- (81) العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 248، 250.
- (82) انظر: العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 172، 236، 250 وما بعدها؛ قارن مع البيهقي، القيس...، (1971)، ص 13 - 14.
- (83) انظر: ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 170، 172، 236، البيهقي - القيس...، (1971)، ص 51.
- (84) ابن حزم - جمهرة...، ص 498.
- انظر كذلك: R. Basset - app cit p 45.
- (85) وفي أيامه [سنة بن سعيد] داعية أبي عبيدة مسلم بن أبي كروية، تلمذة جابر بن زيد، الذي يعتبره البعض أول أئمة المذهب الإباضي، تم انتشار المذهب الإباضي بين بربر نفوسة، في مستهل القرن الثاني الهجري، ومنذ ذلك الحين أصبح جبل نفوسة دار هجرة للمذهب الإباضي في بلاد المغرب، (محمود إسماعيل - الخوارج...، (1976)، ص 54 - 53، انظر كذلك: ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 226 وما بعدها.

- وكذلك: Ch. A. Julien - Histoire de l'Afrique du Nord، 1975، (II)، p.31.
- (86) انظر: ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 241.
- (87) ابن خلدون - م. نفسه، ص 349، 221، انظر كذلك: البكري - المغرب...، (1965)، ص 147.
- (88) ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ص 237، انظر كذلك: محمود إسماعيل - الخوارج...، (1976)، ص 47 - 48.
- ويكفي أن نشير هنا إلى أن زعيم الثورة الخارجية بالمغرب كان جز مبررة المظفري الذي تلقى المذهب عن عكرمة لما تلقاه عنه سنكو بن واسول السابق الذكر.
- (89) انظر ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ص 237، 251، وكذلك: محمود إسماعيل - الخوارج...، (1976)، ص 48.
- وقد ذكر ابن خلدون (م. نفسه، ص 230)، أنهم اختلطوا بأخوانهم وخلفائهم وأولادهم، وهؤلاء كانوا - هم - وهم - خوارج (ابن خلدون - م. نفسه، ص 219).
- (90) ابن خلدون - م. نفسه، ص 236.
- (91) جمهرة...، ص 495 وما بعدها، العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 226 وما بعدها.
- (92) انظر: ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ج 1، ص 219 وما بعدها، 226، وأماكن أخرى من نفس المرجع.
- (93) انظر: ابن خلدون - م. نفسه، ص 216 وما بعدها، وأماكن أخرى من نفس المرجع.
- (94) انظر: ابن خلدون - م. نفسه، ص 198، 210، 212؛ قنغراوة مثلاً اعتنقوا الإسلام في عهد عثمان بن عفان، أبو عبد الفتاح (ابن خلدون - م. نفسه، ص 210)، وزنانة هم الذين اعتنقوا عصبية بن نافع، هو وجنوده من الموت الحقيق عندما كان في جبال المصاعدة بالمغرب الأقصى (ابن خلدون - م. نفسه، ص 212). واجتازت فرق كثيرة من زنانة من نفوسة إلى شبه جزيرة أيبيريا واستقرت هناك (ابن خلدون - م. نفسه، ص 237). كما أن جماعات كبيرة من مكنايسة العرب الأندلس في أوائل الفتح. وبقيت هناك (ابن خلدون - المرجع نفسه، ص 259).
- (95) انظر Georges Marçais - La Berbérie musulmane et l'orient au Moyen-Age، Paris 1946، p.44.
- Mohamed Kably - Ummah, identité régionale، pp 89 و90.
- (96) ابن خلدون - العبر...، (الترجمة الفرنسية) 1925، ص 185، المقدمة (1978)، ص 132-133.
- انظر كذلك: الترجمة الكبرى - الزباني (1967)، ص 548.
- (97) جمهرة...، ص 495، انظر التعليق رقم 54.
- (98) انظر التعليق 54.
- (99) انظر ابن خلدون - المقدمة (1978)، ص 132 - 133، وفي هذا المعنى يقول: «وقد يشرف كثير من الرؤساء العرب والعصاة إلى أنساب بلجيون بها» (...) فينزعون إلى ذلك النسب ويتروطون بالدعوى في شعوبه (...) ثم في الناحية لهذا العهد، فمن ذلك ما يندفع زنانة حملة أنهم من العرب...، وقد كتب في العبر...، (1959)، ج 1.

6: ص 192 يقول : «وأما نسبة البربر فيزعمون في بعض شعوبهم أنهم من العرب ، مثل لؤلة يزعمون أنهم من حمير ، ومثل هواة يزعمون .. أنهم من كندة من السكالك ، ومثل زائدة تزعم نسبهم أنهم من العمالك ومثل غمارة أيضا وزواردة ومكلاثة يزعم في هؤلاء كلهم نسبهم أنهم من حمير ( ... ) وهذه كلها مزاعم ، والحق الذي شهيد به المواطن والعجنة أنهم يميزون عن العرب ... » انظر كذلك : الاستقصا ، الناصري ، ( 1954 ) ، ج 1 ، ص 60 وما بعدها ، والظر : Mohamed Kably - op cit, pp. 100 sqq

( 100 ) انظر : محمود إسماعيل - الطوارج ، ... ( 1976 ) ، ص 54 .

( 101 ) انظر : محمود إسماعيل - م . نفسه ، ص 46 - 47 .

هذا الافتراض يمكن اعتماده إلى حد ما ، لأننا لاحظنا أعلاه أن جل النسابين كانوا ينتمون إلى قبائل تقطن كلها - أو أبرز فرقها على الأقل - في القسم الشرقي من إفريقيا الشمالية . وفي هذا القسم انتشر المذهب الإباضي أكثر من انتشاره في أية منطقة أخرى من المغرب الكبير ( انظر : محمود إسماعيل - م . نفسه ، ص 54 - 55 ، 58 )

( 102 ) انظر محمود إسماعيل - م . نفسه ، ص 48 ، وانظر كذلك :

A. Bel- La religion musulmane en berbère, Paris, 1938, pp. 467 sqq.

( 103 ) انظر محمود إسماعيل - م . نفسه ، ص 47 .

( 104 ) انظر نفسه ، 55 .

( 105 ) مغاير البربر مخطوط رقم د 1030 بالقرانة العامة بالرباط ، ص 58 . والجدير بالذكر أن كاتبها مجهول ( لمعه عند أبي الكتاني ) كتب على الهامش : بين الفقرات أعلاه مايلي : «الذي أرى أن جميع ما يوجد من دم البربر ، أو جل ما يوجد ، إنما هو من وضع شباطين الأندلس ، لأن البربر هم الذين فتحوا الأندلس ، وكان خيرهم أعظم جنود الأندلس ، وكان هؤلاء - جزاهم الله تعالى عنا خيرا - مع الأدارسة ، وهوى أهل الأندلس مع بني مروان » .

( 106 ) انظر ابن عداوي - البيان ... ( 1980 ) ، ج 1 ، ص 6 وما بعدها ، حيث خصص فصلا سماه : وذكر فضل المغرب وما ورد فيه من الأخبار والآثار ، ومن بين الأحاديث التي أوردها فيه ، الأحاديث الآتية : «لاتزال طائفة من أمي بالمغرب ظاهرين على الحق حتى تقوم الساعة » ، «تكون فتنة ، خير الناس فيها الجند الغربي » ، «خير الأرض مغاربها ، وأعوذ بالله من فتنة الغرب » ، «لاتزال عصابة من أمي بالمغرب ، يقاتلون على الحق ، لا يضرهم من خالفهم ... » .

انظر كذلك : ابن خلدون - العبر ... ( الترجمة الفرنسية ) 1925 ، ج 1 ، ص 198 - 206 وهو فصل خصه لتمييز الأمازيغيين وذكر فضائلهم وعلمائهم ودولهم .

( 107 ) انظر الاستقصا للناصري ( 1954 ) ، ج 1 ، ص 64 .

انظر كذلك :

- Mohamed kably - Unmah, identité, pp. 89 sqq.

- Mohamed Talbi - "Hérésie, acculturation et nationalisme des berbères Bargawata" in Actes du premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère, Alger, 1973, p.218.

- ابن خلدون - المقدمة ... ( 1978 ) ، ص 25 .

( 108 ) وفي هذا الصدد كتب الأستاذ محمد القبلي يقول :

De l'autre côté du détroit, et en dépit de l'effort régulièrement investi de la part des Maghrébins, combattants almohades, volontaires, Almohades ou mérinides étaient également méprisés, honnis, soumise-ment par les Musulmans de la Péninsule. D'abord parce que ces derniers s'estimaient - en majorité arabes

d'origine "conquérante", ensuite parce qu'ils devaient, s'estimer culturellement supérieurs et qu'à ce titre , ils se refusaient systématiquement à adopter les "intrus". Il c'est ainsi que les Berbères maghrébins, malgré leur suprématie officielle et leur généalogie de prestige, étaient toujours aussi déconsidérés aux yeux des autres, parfois même de leurs simples serviteurs" (Unmah, identité régionale, p. 101).

( 109 ) انظر : Mohamed Talbi - op. cit, pp. 228sq.

( 110 ) انظر مقال : Tadeusz Lawicki - "Le monde berbère vu par les écrivains : Arabes du Moyen Age", in Actes du Premier Congrès d'Etudes des Cultures méditerranéennes d'influence arabo-berbère Al ger, 1973, p.33.

وقد أشار الكاتب في مقاله هذا إلى أن جل المصادر الموجودة الآن عن ماضي الأمازيغيين ، من وضع علماء السنة .

( 111 ) المقدمة ، ص 128 .

( 112 ) م . نفسه ، ص 129 .

( 113 ) م . نفسه ، ص 29 ، 27 وانطلاقا من هذا المذهب دافع عن النسب الشريف للأدارسة ضد من كانوا يطعنون

إليه ( بنو العباس والأشالية ) . كما هاجم الذين يشككون في نسب ابن تومرت ، مع أنه إن ثبت أنه ادعاه [النسب الشريف] والنسب إليه ، فلا دليل يقوم على بطلانه ، لأن الناس مصدقون في أنسابهم ، والمقدمة ، ص 27 .

( 114 ) البداية هنا بمعنى الصحراء حيث مواطن القبائل الرحالة .

( 115 ) الأرباب بالمعنى الخلدوني هي المناطق غير الحضرية التي تكون خصة نسبيا ، ونسبة السكان أعلى منها في

الصحاري والمقدمة ، ص 130 ، قارن مع ص 122 ، 153 من نفس المرجع .

( 116 ) المقدمة ، ص 129 .

( 117 ) المرجع نفسه ، ص 130 ، الأرباب المقصورة هنا ، هي أرباب الشام والعراق .

( 118 ) المرجع نفسه ، ص 130 .

( 119 ) م . نفسه ، ص 130 ، يقصد ابن خلدون أن هؤلاء لم يكونوا يخضعون في تنظيماتهم الاجتماعية والسياسية

لعمية النسب ، وإلا فالنسب بمعناه غير القبلي كان موجودا عند شعوب المنطقة غير العربية .

( 120 ) م . نفسه ، ص 130 ، قد يكون ذلك بالاصطاع أو الاسترقاق : «مولي القوم منهم سواء كان مولى رق أو مولى

اصطلاح وحلف » والمقدمة ، ص 135 . .

( 121 ) م . نفسه ، ص 130 .

( 122 ) انظر عند التعليق رقم 70 .

( 123 ) ستعرف هذا المفهوم في الفقرات المزاوية .

( 124 ) هذا قول ابن رشد نقله عنه ابن خلدون وانتقده ، المقدمة ، ص 135 .

( 125 ) المقدمة ، ص 138 .

( 126 ) المقدمة ، ص 134 .

( 127 ) م . نفسه ، ص 31 .

( 128 ) م . نفسه ، ص 128 .

( 129 ) م . نفسه ، ص 128 .



(130) م: نفسه، ص 129.

(131) م: نفسه، ص 129، 130.

(132) م: نفسه، ص 131.

(133) م: نفسه، ص 131.

(134) م: نفسه، ص 131.

(135) م: نفسه، ص 131.

(136) انظر عند التعليق رقم 7.

(137) عن معنى الحسب والخرفه، انظر لحيان العمري، لابن منظور (1955)، ص 310 ذ: (ب)؛ 311 (أ)؛

وكذلك: *Encyclopédie de L'Islam*, (1971): t. II, p.245 (b).

وكذلك: أنساب الأشراف للذحوي، تحقيق محمد حميد الله، (1959)، ص 20 - 21. وهنا كتب الأستاذ عند الستار فراج في تمهيد لهذا الكتاب يقول: «يطلق الشرف في اللغة على الرجل الماجد أو من كان كريم الآباء». ثم أطلق لقب الشريف على من كان من آل بيت رسول الله صلى الله عليه وسلم شاملاً العلويين والمعتزليين والعباسيين، ومن الناس من قصره على ذرية الحسن والحسين. على أن التخصيص بآل البيت وبخاصة نسل علي لم يشتهر إلا في القرن الرابع الهجري، ويغلب أنه كان في أواخره.

(138) المقدمة، ص 134.

(139) م: نفسه، 134.

(140) انظر عند التعليق 126.

(141) المقدمة، ص 134.

(142) استعمل ابن خلدون هذه العبارة عدة مرات والمقدمة، ص 130، 134، والمقصود بها - في الدرجة الأولى -

هو العصبية: «التي هي ثمرة النسب» - (المقدمة، ص 134).

(143) عن معنى كلمة العصبية انظر: *Encyclopédie de L'Islam: (Nouvelle édition)* (1975), t. I: pp. 701-702.

وانظر كذلك: محمد عابد الجابري - *العصبية والدولة*، 1971، ص 257، وأماكن أخرى من نفس المرجع.

(144) المقدمة، ص 129.

(145) م: نفسه، ص 129، قارن مع رأي ابن حزم المشار إليه عند التعليق رقم 13.

(146) *العصبية والدولة* (1971)، ص 259.

(147) المقدمة، ص 128.

(148) الاختلاف عند ابن خلدون نوعان: الاختلاف الذي يؤدي إلى فساد الأنساب - لا بالمعنى البيولوجي - ولكن بالمعنى السياسي، أي الذي يؤدي إلى إماتة العصبية (انظر النقطة السابقة: النسب في البيوادي والنسب في الأوباد والخواصير)؛ والنسب الامتطاعي وهو الذي يحصل بالخلق أو الولاء أو القس، وهذا النوع لا يفسد النسب بمعناه السياسي. لأن الطريق أي الدخيل، يدعى نسب هؤلاء (الذين اندمج فيهم) وبعد منهم أي ثمراته من العرة والنفوس

وحمل الديارات، وسائر الأحوال، وإذا وجدت ثمرات النسب، فكانت وجدة... (المقدمة، ص 130).

(149) يبدو أن هذا الموضوع الذي يحتاج إلى دراسة أوسع وأعمق مما حاولنا القيام به في هذا المقال، لم يلمت بعد

اهتمام الباحثين، رغم أن ما كتبه عنه ابن خلدون كان لإظهار خطورته في تاريخ الدولة الإسلامية.

(150) انظر: Guy Rocher - *Le changement social*, (coll. Points), Paris, 1972, pp 22-23.

(151) الأيديولوجيا هنا بمعنى مجموع الرموز التي توحى بالسلوك المجتمعي وتنحكم فيه، انظر:

Guy Rocher - *L'organisation sociale*, (coll. Points) 1972, pp 93, 210.

(152) انظر: A.R. Radcliffe-Brown - *Structure et fonction dans les sociétés primitives*, (coll. Points) Paris, 1968, p. 159.

يمكن أن تعتبر الرابطة النسبية رمزاً من هذه الرموز التي يخترعها الجميع ولا يطقن فيها أحد.

(153) انظر: Guy Rocher - *L'organisation sociale*, p.93.

(154) محمد عابد الجابري - *العصبية والدولة*، ص 260.

(155) انظر: Guy Rocher - *L'organisation sociale* p.92-93.

(156) انظر: A.R. Radcliffe Brown, op.cit, p. 21.

(157) *ibid*, p 118.

## البتر والبرانس\*

البتر والبرانس: اسم يطلقه النسابون والمؤرخون المسلمون على قسم من السكان الأمازيغيين في شمال إفريقيا، تميزا لهم عن القسم الثاني منهم والذي ينعوتونه باسم البرانس. وإلى هذين الشعيين-البتر والبرانس- ينتمي كل الأمازيغيين حسب ما يزعمه المؤرخون المسلمون القدماء. وهذا الانتماء في نظرهم انتماء نسبي، لأنهم يعتبرون أن كل البرانس ينحدرون من صلب جد أعلى اسمه برانس، وأن البتر سلالة واحدة منحدرة من جد أعلى واحد هو مادغيس الأبتور.

وقد تناول ابن خلدون هذا الموضوع في كتاب العبر بكثير من التفاصيل ما كان له أن يدرجها في موسوعته لو لم تكن متوفرة لديه. وكونها متوفرة دليل على أن الناس قبله اهتموا كثيرا بمسألة أنساب الأمازيغيين. ونسجوا تاريخهم كله على منوال النظرية النسبية أو الجسالية المعتمدة عند الساميين في الشرق الأوسط.

\* في معجم العرب ج 1، ص 1029-1033



ورغم أن الواقع الجغرافي والتاريخي لايزكيان البناء الجينيولوجي المطبق على سكان شمال إفريقيا الأمازيغيين ككل، خصوصا على المستوى العام، أي على مستوى التقسيمات الكبرى، فإن النظرية النسبية لعبت دورا كبيرا في إيديولوجية مجمعة على المستوى المتوسط والأدنى. خصوصا عند تجمعات البرجل من زناتة وصنهاجة مثلا.

وبرجع هذا على ما هو مرجح إلى ضرورات نخط عيشها، وتأثيرها بالنموذج الجينيولوجي الشرقي الذي أطر بشكل فعال على ممارسات العرب الوافدين إبان الفتوحات الإسلامية فيما يتعلق بتحديد علاقاتهم فيما بينهم هم وزيناتهم من الموالي الشرقيين والمغاربة، أو في ما يتعلق بإدماج مجموعات كبيرة من الزناتيين بالخصوص في حلف القيسيين. وهذا ما فعله حسان بن النعمان مع الزناتيين الذين كانوا في مواجهته، حين ضمن تحالفهم معه باعترافه هو ومن معه من كبار القيسية بأخوة الزناتيين والقيسيين، أخوة نسبية تضمن لهم المساواة الكاملة مع العرب. وربما كان هذا التحالف هو أصل ما يدعيه قسم من البتر من الانتساب إلى بر بن قيس المزعوم.

ولاشك أن قائدا عربيا آخر ينتمي إلى اليمينية الحزب المضاد للقيسية فعل نفس الشيء مع قسم من صنهاجة، فيكون ادعاؤهم الانتماء إلى حمير نتيجة تحالفهم مع الحزب اليميني.

وإذا كان المؤرخون، بمن فيهم بعض القدماء، يشكون في صحة وجود هذا الهيكل الجينيولوجي الذي بناه النسابون والمؤرخون المسلمون الأوائل، وألبسوه برنسا طويلا تارة أو رداء قصيرا أبتر تارة أخرى، فإن هناك مبررات أخرى يمكن أن تكون هي أصل هذا التمييز بين من يسمون بالأمازيغيين البتر والأمازيغيين البرانس.

أهم هذه المبررات هو وجود اختلاف ضروري بين أناس يعيشون في ظروف طبيعية ومناخية متباينة، نظرا لما لتلك الظروف من أثر عميق في تشكيل أنماط عيش السكان وتنظيماتهم الاجتماعية وعاداتهم اليومية في المأكل والملبس والسلوك العام. فسكان المناطق الصحراوية يعيشون عادة وحلا متنقلين، وينظمون في مجموعات عائلية واسعة، ويرمون مع مجموعات أخرى تحالفات مصلحة تضمن لهم الحماية المتبادلة والتوسع الجغالي الضروري

حياة الرعي والانتجاع، كما أن لباسهم وطعامهم لا بد أن يكونا متناسبين لوسطهم الطبيعي. وبالنسبة لسكان المناطق المعتدلة نجد أن تأثيرهم بمحيطهم الطبيعي على جميع المستويات شيء لا جدال فيه. ولكن بشكل يختلف عما يلاحظ عند الصحراويين مثلا، وهكذا. بل إن الاختلاف يظهر حتى داخل الخيال الواحد، كما هو ظاهر بين سكان الجبال وسكان السهول المتجاورين على سبيل المثال.

إن كل هذا يعد من قبيل البديهيات كما هو معلوم. ولكن الذي يهم من التذكير به هو أن هذا النوع من الاختلاف الطبيعي يؤدي أحيانا إلى تكييف أحداث كبيرة، بعد توظيفه نوعيا إيديولوجيا مناسبة لضرورات اللحظة التاريخية.

وهكذا فإن تصنيف التسابين والمؤرخين المسلمين الأوائل للأمازيغيين إلى بتر وبرانس له علاقة ظاهرة باختلاف الملبس لدى القريفيين. إذا اعتبرنا أن البرانس جمع لكلمة برنس. والبرنس هو الكساء المعروف لدى المغاربة بأسماء أخرى مخالفة. واعتبرنا البتر جمع للمفط أبتر، وهذه الصفة تعني من بين ما تعني المقطوع أو القصير من الأشياء. وقد يكون هذا التفسير كساء.

ورغم هذا فإن تأويل التسابين لم يتح هذا النحو، بل إنهم أبوا إلا أن يجعلوا من برنس «مادغيس الملقب بالأبتر اسمين لرجلين أخوين، وعدوهما جديين أعليين لكل الأمازيغيين» (الهما ينسبونهم).

وفي ما يلي سنعطي نبذة موجزة عن التسابين كل على حدة، متلافين الاستغراق في تفاصيل نحن هنا في غنى عنها، مبدئين بعض الملاحظات التي يمكن أن تكون لها فائدة في توضيح الإشكالية البترية- البرنسية.

بهر: اسم أطلقه النسابون والمؤرخون المسلمون على قسم من الأمازيغيين نسبواهم إلى جد أعلي يزعمون أن اسمه هو مادغيس الأيتر، واعتبروهم الشعب الثاني منهم بعد البرانس.

(كلمة بتر، على ما هو شائع، كلمة عربية، وجمع للصفة أبتر، وتعني «المقطوع»؛ المقطوع الذنب من الحيوانات، وما كان قصيرا أو حبيسا من الخيات، ومن لا عقب له». وهذه

المعاني كلها لاتصلح أن تكون صفة مقبولة لشعب له عقب. وليست له أذنان لتقطع، اللهم إلا إذا كان القصر الذي تعنيه الكلمة لا يختص بالحيات. وحتى في هذه الحالة لاتعلم هل القصر يصدق على ذات الشخص أو على ملبسه أو على شيء آخر يختص به.

وإذا كانت كلمة أبتَر من أصل عربي حقيقة، فإن إطلاقها على الأمازيغيين لا يمكن أن يكون إلا من العرب، وليس من المعنيين بالأسر أنفسهم. لأن هؤلاء لا يمكنهم أن ينسبوا أصلهم البعيد باسم مأخوذ من لغة أخرى لا يعرفونها، ولم يقع لهم بعد معنا الاتصال. في هذه الحالة ينبغي أن نبحث في اتجاه آخر ممكن، وهو معجم اللغة الأمازيغية لعل فيه ما يشفي الغليل أو ما يغني النقاش حول المسألة المطروحة على أقل تقدير.

سأفترض هنا ثلاث كلمات نظرا لقربها من حيث النطق من كلمة بتر، ولأن المعاني التي تؤديها ليست بعيدة كل البعد عما يمكن أن يتصف به الشعب الذي أطلق عليه اسم البتر من صفات تاريخية.

الكلمة الأولى التي تزال مستعملة عند أمازيغي المغرب هي **أَبْتَرُو** وتجمع على **إِبْتَرُون**، وتعني: الأعرج.

وبجهد حذف **أَبْتَرُو** الأولى كما يفعل عادة الزناتيون، وقلب الضاد طاء كما يقع عادة عند الأمازيغيين عامة، أو تاء كما يحدث في بعض الأحيان داخل لهجة واحدة، يصبح الكلمة **«بتر»**. إذ ذلك يكون التشابه الشكلي واضحا بينها وبين الكلمة العربية **«بتر»** أو **«أبتر»** إذا احتفظ بالهمزة الأولى من الكلمة الأمازيغية. ومن الراجح أن يكون التحويل - إن هو حدث فعلا - قد وقع من **«أبتر»** بإدخال تغيير بسيط في شكلها.

أما الكلمة الثانية والثالثة، فهما مأخوذتان من المعجم التاريخي الذي احتفظ لنا أكثر من غيره على أقدم ثروة لغوية أمازيغية، سواء من حيث المفردات أو من حيث استعمالاتها المتنوعة ومعانيها العديدة واشتقاقاتها الضرورية.

الكلمة الثانية إذن هي **بَلُو**، والفعل منها **إَبْدَر**، وتعني «أن يكون المرء أباء شديد الرفض

للخضوع إباء، أو أن يكون المرء لا يحترم أهله أو رئيسه الديني سواء بالأقوال أو بالأفعال». ويمكن أن يفهم من هذا المعنى الأخير أن المقصود هو التحرر من سلطة الأهل وسلطة رجال الدين. إذ التحرر منهم يعتبر عادة انعدام وجه من وجوه الاخترام لهم. بالنسبة إلى كلمة **بُدَر** يمكن أن تصبح هي بدورها **بُتَر** بتحويل الدال تاء، وهذا شيء مشهود به كذلك في الأمازيغية.

وإذا نطقها الأمازيغيون كذلك (**بُتَر**) فإن اقتضاءها بالمعنى العربي من قبل النسابين - الذين كتبوا ما كتبوا في الموضوع بالعربية - يصبح سهلا. كما أن تأويلها لتناسب النظرية الجيبولوجية لابد أن يكون بعيدا عن المعنى الأصلي للكلمة الأمازيغية، التي تعني الخروج عن السلطة وعدم الخضوع لها، وهذه صفة معروفة للرجل القاطن في الصحاري. ومعلوم أن الشعوب التي تنسب إلى البتر كانوا، في البداية على الأقل، من رحل الصحراء الليبية منذ القدم العصور.

نأتي إلى الكلمة الثالثة والأخيرة، وهي **إِبْدَرُو** وتجمع على **إِبْدَرُون**، وتعني كل ثوب - كيفما كان نوعه وأبعاده - يوضع على الكتف ويمر تحت الإبط المقابل، ويدار طرفاه على وسط حامله فيكون له نطاقا.

**إِبْدَرُون** بالجمع، تطلق أحيانا على ثوب يمر على الكتفين كليهما وتحت الإبطين، ويتقاطع على الصدر والظهر، ويدار طرفاه على وسط حامله فيكون له حزاما.

ومن حيث ما يمكن أن يكون قد وقع من تحولات صوتية في الكلمة، فهو شبيه إلى حد كبير بما افترضنا وقوعه في الكلمتين السابقتين.

نرى كذلك بالنسبة إلى الكلمة الأخيرة، أن لها علاقة بالملبس، بل بطريقة معينة في استعمال ما يلقى على الجسم لباسا ظاهرا للعيان، بحيث تكفي رؤيته ليعرف الانتماء الجغرافي أو القبلي أو الخلقي لحامله.

وبما أن نوع اللباس أو طريقة ارتدائه كلا أو بعضا، كان بمثابة علامة خارجية يتميز بها الخصوم عن بعضهم البعض كما تميزهم الأعلام والبدود أو خوذ الجنود.



هذا النوع من الحفريات اللغوية - واللغة من أقدم المصادر الأركيولوجية للتاريخ - إذا لم يقض إلى الكشف عن حقائق جديدة عن الجوانب الغامضة من تاريخنا، فهو خلق بإدخال عناصر أخرى لتفسير تلك الغوامض، يجد فيها العقل السديد ما يثير فضوله، وينجوبه صوب اتجاهات تخضع لمنطق الأشياء وتساير جدلية التاريخ.

ومع كل ذلك، فإن كلمة البتر لا تصادفها إلا في المصادر المكتوبة بالعربية. لأن تصنيف الأمازيغيين إلى بتر وبرانس لم يظهر إلا بعد دخول الإسلام إلى شمال إفريقيا، وخارج تلك المصادر، لا نجد للكلمة أثرا ملموسا في الواقع، إذ لم يثبت لحد الآن وجود علم جغرافي أو بشري يذكر بها.

في حين بقيت أسماء الشعوب التي تنسب إلى البتر متداولة إلى اليوم، ومنها: نفوسة ولواتة ونفزاوة ومكناسة وزناتة وحسيسة...، ولكل واحد منها بطون وأفخاذ كثيرة معروفة.

ويلاحظ أنه رغم أن الكتب المعروفة متفقة على أن البتر هم أصلا من شرق إفريقيا الشمالية إلى الغرب من نهر النيل، فإن فرقا كثيرة منهم توجد منتشرة في كل من المغرب الأوسط والأقصى منذ زمن بعيد. ولنا متأكد من هل كان اكتساحهم لهذه المناطق الغربية قبل الفتح الإسلامي أو أثناءه.

وتوجد مراكزهم بصفة خاصة في منطقة الأراضي ما قبل الصحراوية الممتدة من ليبيا إلى سجلماسة وتلمسان وفكيك مروا بجبال أوراس... كما توجد فرق منهم في حوض سبو وأماكن أخرى متفرقة.

وعن دور هذه الشعوب في تاريخ شمال إفريقيا، يمكن أن نقول بأنه كان دورا نشيطا جدا منذ القدم. فقد قاوموا بعنف واستماتة الوجود القرطاجي والروماني انطلاقا من أوطانهم بليبيا وجنوب تونس الحالية وجنوب شرق الجزائر. وتميزوا في معاركهم بتفوق حربي بارز. وساهموا مساهمة فعالة في فتح شمال إفريقيا والأندلس في عهد الإسلام. لأن قسما مهما منهم حالف العرب القاطنين منذ البداية، وانخرطوا في جيوش الإسلام، وخاضوا المعارك

لإخضاع باقي إخوانهم. كما أنهم تزعموا ثورات ضد الولاة العرب في إطار الحركة الخارجية التي أدت إلى تقويض أركان السلطة الأموية في شمال إفريقيا بصفة نهائية.

كما أسسوا إمارات ودولا معروفة في كل من الجزائر والمغرب بصفة خاصة. كما أنهم لعبوا دورا متميزا في تعريب قسم كبير من الأمازيغيين لأنهم تعربوا قبل باقي إخوانهم، وذلك لأنهم وضعوا أيديهم في أيدي العرب لتشابه الحياة عند الفريقين واستهدافهم لكثير من المقاصد المنبعثة عن غرائز طبعا عليها أو عادات ألفاها (ابن منصور، قبائل، ص 311).

برانس: جمع للفظ برنس الذي ينطق بالأمازيغية أبرنس ويجمع على إبرنس، كما تنطق فيه السين صادًا أو زايًا مقحمة. وتعني اللباس المعروف الذي يستعمله المغاربة بالسلبهام.

يبدو أن الكلمة من أصل أمازيغي، رغم أن استعمالها لدى الأمازيغيين أصبح نادرا. إذ يسمون في غالب الأحيان أنواع هذا اللباس بأسماء أخرى مختلفة مثل: أسلهم، أو أخدس أو اخيف أو أهذن أو أزنر... وذلك حسب المناطق أو اللهجات.

ولعل هذه الندرة راجعة إلى كون الكلمة كانت مستعملة في البداية لدى مجموعات قليلة من السكان الأمازيغيين. وغالب الظن أن هذه المجموعات كانت تقطن بالقسم الشرقي لإفريقيا الأمازيغية قبل دخول الإسلام إليها وأثناءه.

هذا من حيث الأصل اللغوي للكلمة، والذي يعترضه كما رأينا شيء من عدم الوضوح سواء في المعجم الأمازيغي أو العربي (برنس، البرنس) أو الإفريقي - اللاتيني (Burrus).

لما المدلول التاريخي لكلمتي برنس وبرانس، فإنه يطرح مصاعب أخرى أكثر تعقيدا من التي لها علاقة بالمدلول اللغوي. وبالفعل فقد اعتبر النسابون المسلمون الأوائل أن برنس اسم رجل يعدونه جدا أعلى لقسم كبير من سكان شمال إفريقيا، يُسبون إليه ويُسمون المبرنس. وفي هذه الحالة، لا أحد يستطيع أن يتكهن بالمعنى اللغوي لاسم الرجل برنس، في حالة ما إذا لم تكن له علاقة بالمعنى المتداول اليوم للكلمة.

فسر أن الرأي السديد، في نظرنا، هو اعتبار أن الأمازيغيين الأوائل الذين عاشوا قرونا

طويلة جماعات مستقلة طليقة، لاتخضع لسلطة مركزية تحافظ بالقوة على التوازن الضروري بين التجمعات البشرية المختلفة، وتخلق رموزا أخرى خليقة بتسمية روح التعايش بينها... أقول طوروا نموذجاً بديلاً يضمن لهم الانفلات من هيمنة الدولة المركزية، والحفاظ على حرية التصرف في إطار توازن ضروري بين مختلف الجماعات، يعتمد نوعاً من التمييز فيما بينها يكون ثانياً في أغلب الأحيان. ورغم أن وسيلة التمييز تكون مختلفة حسب الظروف والملابسات المحلية، وكذا الاسم المميز، فإن التقسيم الثنائي يبقى هو السائد في جميع المناطق. ويكون التعارف بين الإخوة المتحالفين محققاً في مجالات جغرافية واسعة. وكان لباس أو طريقتهم من الوسائل المميزة البارزة التي تعتمد لمعرفة الخليف من غيره. خصوصاً وأن الاختلاف في اللبس يكون طبعياً باختلاف الظروف المناخية بصفة خاصة.

فالبرانس الذين تقول عنهم المصادر التاريخية بأنهم كانوا يسكنون بجبال أوراس قبل انتشارهم في مناطق مختلفة من المغرب الأوسط والأقصى، ربما كان البرنوس (هكذا كتبها البيهقي) هو السائد في لباسهم، فميزوا به هم وحلفاؤهم، كما تميز الصنهاجيون الصحراويون باللباس على سبيل المثال. وقد رأينا سابقاً أن الحلف الثاني الذي يمثل الأمازيغيون البئر ربما كان يميز كذلك بلباسهم الغالب عليهم، ولانتمى أن هؤلاء كانوا حيوان الأوائل من جهة الشرق حوالي جبال أوراس.

هناك فرضيات أخرى اقترحها الباحثون في إطار محاولاتهم معرفة أسباب تقسيم الأمازيغيين إلى شعبين متقابلين ككفتي ميزان، لاتكاد تملأ إحداهما إلا وانخفضت الأخرى، إذا اعتبرنا العلاقة بينهما بصفة عامة جداً.

ومن هذه الفرضيات تلك التي ترجع ذلك إلى اختلاف غط العيش بين الرحل والمستقرين. غير أن البرانس ليسوا كلهم مستقرين، كما أن البئر لا يتكونون من الرحل فقط.

ومنها كذلك تلك التي تأسست على مبدأ الصراع بين الأصلي والطاوي، فالبرانس أصليون- في مساكنهم الأولى على الأقل- والبئر طارئون عليهم مدافعون لهم. ولكن هذا

يمكن أن يكون مقبولاً على نطاق محدود، فكيف أصبح أساس تقسيم عام يشمل كل الأمازيغيين؟

يمكن أن تصاغ فرضيات أخرى محتملة حول المسألة، تسير في اتجاه يجعل من التأويل الجيوبولوجي للثنائية الأمازيغية بحثاً سهلاً وعقياً، لأنه مسدود المسلك. ولكن دلالة استعماله الإيديولوجي ذات أهمية تاريخية لا تنكر.

وكيفما كان الأمر، فإن كتب الأنساب والتاريخ تذكر أن شعوب البرانس هي: مصمودة وصنهاجة وهوارة. وأوربة وكثامة وعجيسة وأزداجة وأوريغة وعغسارة. وهناك من يضيف إليهم: كزولة ولطة وهسكورة. وكل شعب من هذه الشعوب يحتوي على بطون وأقحاذ مذكورة في الكتب المختصة.

والخدير بالذكر أن هذا التقسيم ليس تقسيمنا مضبوطاً يحظى باتفاق الجميع، فغمارة مثلاً تعد عند البعض من مصمودة، وكثامة من صنهاجة. كما أن مسألة الاستقرار ليست أساساً مشتركة بين هذه الشعوب البرتسية، أضف إلى ذلك ظاهرة انتشارهم الواسع عبر القارة، حيث فرقا متباعد في كل أقطار شمال إفريقيا الأمازيغية من أقاصي الصحراء الغربية إلى جبال الريف وجبال أوراس ومنطقة القبائل بالجزائر وجبال الأطلس...

كما يلاحظ أن أي واحد من هذه الشعوب لا يحمل اسم البرانس، بل أسماء أخرى قديمة مثل: كزولة وعجيسة، معروفة منذ بداية الفتوحات الإسلامية، وربما قبل ذلك.

ولا يتكاد نجد هذا الاسم إلا في مناطق محدودة جداً من شمال إفريقيا، كقبيلة لبرانيس في شمال المغرب. وفي اسم قرية في فحص طنجة، وأولاد برنوس وأبنو برنوس في نواحي مكناس، وحل البرانس في شمال مدينة قرطبة.

هذا الإطوار النسبي بالكامل لاسم البرانس لا يمثل حالة منفردة في شمال إفريقيا، لأنه ليس لها وقع لأسماء أخرى كثيرة منها: البترو مصمودة وبرغواطية وكغيسة... ويبدو أن اللد نال من هذه الأسماء ولادة ضرورات سياسية واجتماعية وتندثر كلاً أو بعضاً إلى تلك الضرورات أو تحارزها، نظراً لتغير الأحوال وبرز عوامل أخرى تتحكم في



الديناميكية التاريخية، سواء على المستوى المحلي أو على مستويات أوسع. وهذا ما وقع بوضوح أكثر في أقرب فترات شمال إفريقيا إلينا.

أما عن الدور التاريخي للشعوب التي تنسب إلى البرانس، فإنه كان دورا هاما جدا، لأنهم طبعوا تاريخ شمال إفريقيا أكثر من إخوانهم المنسوين إلى البتر ببعصمات خالدة. بل إن آثار أعمالهم تجاوزت حدود المغرب لتتغلغل في أعماق الصحراء وساحل إفريقيا الصحراوي، وفي شبه جزيرة إيبيريا ومصر.

وبذلك ساهموا في بناء الحضارة المغاربية مساهمة فعالة وعميقة، لا بالمشاركة الباززة في أكبر الأحداث التاريخية فحسب، ولكن كذلك بخدمة التربة الوطنية وإغنائها. والحفاظ عليها واستدراخ خيراتها في السهول والجبال والصحاري والسواحل. ولم يمنع من اختلاطهم المبكر بمختلف القوى المداهمة لبلادهم الحفاظ على شخصيتهم المتميزة ومن مقاومة تلك القوى بسالة وصمود.

وقد تمكنت قبائل البرانس بحكم استقرارها ومجاورتها لسيف البحر أن تتحضر وتتأثر المال وتستفيد مما كان المهاجرون والفاخرون الأجانب ياتون به من مدينيات وثقافات. كما تمت فيها لنفس السبب روح المقاومة، وكثر تعلقها بالأرض التي تقيم فيها والتي لم تألف أن ترحلها كالبتر الرحل، وهذا ما جعلها تستميت في مقاومة العرب لأول الفتح الإسلامي، بينما وضع البتر أيديهم في أيدي العرب... (ابن منصور، قبائل، ص 301).

## المصادر

الإفريقي، وعلى إفريقيا (1957)، ص 52.

مجيول، كتاب الاستعمار (1985)، ص 188.

ابن خلدون، كتاب العبر، (1961)، الجزء السادس.

لناسري، استقصاء، (1954)، الجزء الأول، ص 64 وما بعدها.

ابن منصور، قبائل المغرب، (1968)، الجزء الأول، ص 292 وما بعدها.

النفى العلوي، مقالاته عن أصول المغاربة (القسم الأمازيغي) المنشورة في مجلة البحث العلمي، الأعداد 20-21،

محمد شفيق، المعجم العربي-الأمازيغي (1990)، الجزء الأول، مادة بتر ومادة برنس.

ابن أبي زرع، اللخيرة السنية، (1972)، ص 17.

Ch. de Foucauld, Dictionnaire Touareg-français, (1951) t. I, pp: 26, 42, 96-

-Ch. A. Julien, Histoire de l'Afrique du Nord, (1975), t. II, p: 22 sqq.

-E. Laoust, Mots et Choses berbères, (1920) 1983, pp 120-30.

-Encyclopédie de l'Islam, (1975), t. q: 1068, 1389-90.

## تأحيات

«تأحيات» والأصح هو أن تنطق «تأحيات» كلمة تستعمل لدى سكان الأطلس الصغير القديم اسماً لواحد من الحزبين المتعارضين اللذين كان يقسمان سكان المنطقة. أما الحزب المقابل له فكان يحمل اسم «تأحيات».

«تأحيات» تجمع قياساً على «تأحيات» كلمة يصعب تحديد أصلها اللغوي الآن. وقد ذهب المختار السوسي في الإغيات إلى الافتراض القائل بأنها مأخوذة من اسم أسرة «تأحيات» فيها. فإننا لانزال نعرف من أسماء النساء (حكة) [تقرأ حكا] فربما كان ذلك نسبة إلى عدة لبعض القبائل التي سبقت إلى الاقتحام إلى سوس ثم جر ذلك الذيل على القبائل التي تبعتها إلى سوس سكاناً آخرين من الشلحين ليسوا من صميم الجزوليين...  
والحديث بالذكر أن كلمة «حكا» هي الصيغة الأمازيغية لـ «حواء». وقد تكون نسبتهم إلى اسم امرأة من قبل أجدادهم، وفي هذه الحالة يكون قصدهم من ذلك هو احتقارهم أو

1. في نسخة المغرب مع «دا» من 1993-1994.



التنقيص من مقدراتهم ورجولتهم وشجاعتهم... وربما كان هذا هو السبب الذي جعلهم يخفون حقيقة انتمالهم، ويستعملون ليعتارفوا فيما بينهم رموزا سرية لا يعرفها غيرهم بسهولة.

غير أن حالة الضعف هذه والتي انتهى إليها المنتصون إلى نزعة تاحكات قد لا تكون إلا آخر صورة وصلتنا عنهم عن طريق الرواية الشفهية أو الواقع المعاصر والذي حالت عوامل أخرى دون تغييره. وبذلك أصبح ما كان خليقا بأن لا يكون إلا وضعية مرحلية، حالا فقيما يوهم بأنه ديمومة قديمة.

وبالفعل، يبدو أن «نحلة» تاحكات - كما يسميها اختصار السوسي - لم تضعف قوتها، وتراجع سمعتها إلا بعد القرن السابع عشر. أي بعد أن تحالفت «تاگوزولت» المناهضة لها مع أسرة بودمسية الإليغية، التي تبنت رموز المشروعية السياسية وركبتها وأست الإمارة التزروالتية المعروفة.

هذا الانحراف - المفروض ظرفيا - عن القواعد اللغوية الداخلية المعروفة، سهل انتصار نحلة تاگوزولت على نحلة تاحكات. وهذا الانتصار أتاح الفرصة ليمود خطاب المنتصرين في وقت تدخلت فيه عوامل أخرى لتفسد اللعبة اللغوية من أساسها، وأخذت الصورة الأخيرة، وبقيت دليلا وحيدا نشاهده ونعتمده مرجعا بخصوص النتيجة الأخيرة للصراع بين النزعتين: تاحكات وتاگوزولت.

أما عن أصل هذا الانقسام الثاني فقد كتب عنه اختصار السوسي في الجزء الثالث من الإلغيات ما يلي: «ولكن الذي يهم الباحث أن يعرفه هو معرفة الوقت الذي ابتدأ فيه هذا الانقسام بين هذه القبائل، وكثيرا ما كنت أفتن النظر في مبدأ هذين الحزبين، وأنقب وأسأل عن السبب الخاض حتى تبين لي حداثا - فقط - أن السبب هو الوباء الواقع في القرن الثامن الهجري 749هـ [1348م]، فإنه طاعون جارف، تركه غالب شمال إفريقيا - مثل أوروبا - قاعا صغافا. فكم مكان مأهول بالسكان، أصبح في القرن الذي بعده خرابا يبابا لا أحد فيه وهذا بنفسه وقع في سوس، فإن في بعض جبال جزولة بعض أودية مأهولة أمنت ففسرا

المحكمة...

وبعد أن ذكر بأن سكان الجبال الرئيسية الأصليين ينتمون إلى الشعب الجزولي، وأن الطاعون ذهب بكثير منهم في منتصف القرن الرابع عشر الميلادي، أضاف قائلا: «إن القبائل التي تحمل سمة تاحكات أصالة كالمرايطين [أمايت أو موييض] سكان ما حوالي مركز (قم الحصن) الرسمي الآن. لأنزال نوقن أن أصلها الأصيل كان من الصحراء ثم دخلت هذه البلاد. وكذلك قبائل حرييل وسكثانة وما أكثر أمثالها بين قبائل تاحكات، وتري أن وقت دخولها لهذه البلاد كان في هذا الوقت، يوم تشغى هذه البلاد من وقع ذلك الطاعون الجارف...»

هكذا يتبين أن أصل الانقسام حسب ما ذهب إليه اختصار السوسي هو الصراع بين الإسلاميين والطارئين. وأن زمن ابتدائه هو منتصف القرن الرابع عشر الميلادي الذي شهد، من جهة، الطاعون الأسود الذي أودى بحياة كثير من الجزوليين، وبداية اقتحام قبائل أمازيغية من أصل صحراوي لبلادهم تحت ضغط قبائل بني هلال الصحراوية من جهة أخرى. إن العذر الوحيد الذي يمكن أن يلتمس للمرجوم اختصار السوسي، بخصوص هذا الموضوع هو أنه اقتصر في حديثه عن ظاهرة الانقسام الثاني على منطقة واحدة هي الجنوب الغربي. إن ضغط العلماء فيما ظن - حداثا فقط - أنه هو التفسير الموضوعي لظاهرة نحلة تاحكات وتاگوزولت - ذلك لأن مسألة التحزب الثاني في تاريخ المغرب وشمال إفريقيا عامة، مسألة متشعبة والحديث عنها لا يزال في بدايته، ونتيجة لذلك فإن فهمها وتفسيرها بشكل سوسي لا يتأني في الحالة الحاضرة نظرا لقصور معارفنا التاريخية عن تحقيق ذلك.

ومع ذلك، إن تدخل في مناقشة كل جوانب الموضوع التي تطرح تساؤلات جدية نورد فقط بعض الملاحظات التي يمكن أن نعتمد لتعميق البحث حول الظاهرة اللغوية بصفة عامة وفي منطقة الأطلس الصغير ووادي درعة بصفة خاصة.

إن نحلة تاحكات لا تحمل نفس الاسم في المنطقة المذكورة، وقد لاحظ اختصار السوسي في ذلك فهي تاحكات (تازروالت)، أو تاسكيت (سكثانة) أو محبوب (درعة).

وينطبق الشيء نفسه على النحلة المقابلة لها أي تاغوزولت، وكلما اتسعت الدائرة جغرافياً، كلما تنوعت الأسماء، رغم أن الشعور بالانتماء إلى هذه النحلة أو تلك موجود حتى بين مجموعات بشرية متناحية.

وما يعقد المسألة أكثر، ويجعل تصبح تطورها التاريخي أصعب، ما لوحظ من وجود إمكانية تغيير الانتماء من حزب لآخر حسب المصلحة وميزان القوى.

2- إن الأسباب الموضوعية التي اعتمدها المختار الموسوي لتحديد أصل تكوين النحتين في المنطقة أسباب دورية لا تقتصر على زمان ولا على مكان معين. فالطاعون الأسود لم يصب المنطقة المذكورة وحدها، ولم يكن هو الباء الوحيد الذي اجتاحتها عبر تاريخها الطويل، وشعب جزولة لم يكن هو الوحيد الذي طرقها آتياً من الصحراء أو من ما قبل الصحراء. ثم إن الانقسام الثنائي لا يقتصر على الجنوب فقط، بل يشمل المغرب كله أو معظمه.

3- إن ظاهرة التحزب الثنائي قديمة جداً، وهذه نتيجة منطقية لما سبق، كما أن التاريخ يثبت ذلك ولو بإشارات سريعة ومتفرقة. ثم إن الرواية الشفوية التي لاتزال رائجة حول أصل الظاهرة لا تقتصر على تفسير واحد، بل تقدم لنا تفاسير متنوعة ومن بينها التي تقول بأن أصل هذه الثنائية هو الصراع المعروف بين ابني آدم.

4- إن الظاهرة، رغم قدمها، لم تتخذ مظهراً جامداً يجعلها قابلة للتجاوز، بل استمرت كمؤسسة ضرورية لتحقيق التوازن الذي لا بد منه بين مجموعات بشرية كبيرة الانتشار تعيش طليقة لا تخضع لحكم مركزي يضمن التوازن المنشود. لذلك نجد أنها تتلون بلون العصر وتخضع للحاجيات الخلية، وتجدد دوماً تأويلها لنفسها، وكل هذا لا يضر بوجودها كمؤسسة تاريخية فعالة طوال قرون مديدة.

5- لهذه الأسباب الأخيرة وبما أمكننا أن نفهم تعدد الإمكانيات التأويلية الواردة بخصوص الظاهرة، سواء من خلال الرواية الشفوية أو من خلال أعمال الباحثين المهتمين. ففي منطقة سوس مثلاً، إذا اقتصرنا فقط على العهد الإسلامي، نجد التأويلات الواردة هي هذه:

- الصراع بين الرحل والمستقرين.

- الصراع بين ناشري الإسلام الآتين من بعيد وسكان المنطقة الوثنيين.

- الصراع بين الشرفاء الأدارسة والعلويين.

- الصراع بين أهل السنة والشيعة.

- الصراع بين تاغوزولت المرابطية وتاحكات وتاسكتيت الموحديتين.

- الصراع بين تاغوزولت أنصار بوهمية وتاحكات أنصار يحيى الخاسي...

هذه الاحتمالات التأويلية كلها واردة، وليست متخيلة، ويبدو أنها حقيقة تاريخية.

يمكن اعتبارها من باب إخضاع الطرفية التاريخية المتجددة لمقاييس مؤسسة نموذجية قديمة.

هذا في نظري هو المفتاح الذي ينبغي استعماله لولوج رحاب تاريخية لاتزال مغلفة.

إن الدور التاريخي لنحتي تاحكات وتاغوزولت - ولما يقابلهما من نحل في مناطق

أخرى من المغرب - لا يقتصر على تحقيق التوازن بين المجتمعات الخلية المتجاورة فحسب، بل

يعمل كذلك في خلق جو من التوتر الدائم بين الطرفين يحول دون وقوع المصادمة الفعلية.

إذا وقعت هذه فلأن التوازن القائم يكون قد اختل لسبب أو لآخر. وإذا ثبت الغلبة للقوي

على الضعيف فإنها قلما تكون دائمة لأن إمكانية تجاوزها موجودة، إما بمساعدة الخلفاء

أو من قبل قوة خارجية. وفي مثل هذه الحالة الأخيرة يتمكن المخزن المركزي عادة من تسريب

القدرة إلى مناطق ما كان ليتوصل إليها بوسائل أخرى. ولهذا نلاحظ أن المخزن كان دائماً

يحتاج إلى استعمال الصراعات اللقية لحماية مصالحه وتوسيع مجال سلطته. وقد يكون تدخله

هذا بطريقة غير مباشرة، كأن يساعد سلطة محلية مرالية له تكفل له القيام بدور المراقب

الطامى

هكذا يتبين لنا أن الانقسام الثنائي ساهم بحظ وافر في حماية المجتمعات الطليقة من

الهيمنة السائدة، ولكنه كان كذلك - في فترات ضعفه - عاملاً من عوامل اندماج تلك

المجموعات في النظام المخزني المركزي. وقد يقع اندماج أحد الطرفين في جهاز سلطة مركزية

في فترات قوة وتوسع إرادته كما وقع مثلاً بالنسبة إلى تاغوزولت والسعديين.



من هم المنتصون إلى نحلة تاحكات ؟

لقد اكتفى المرحوم محمد اختار السوسي بالإشارة إلى أسماء بعض القبائل التي تنتمي إلى تاحكات، وهذا مما يؤسف له، لأنه كان في موقع يسهل عليه إحصاء كل الخيبرات التي تنتمي إلى هاته أو تلك من النحلات.

وقد أغلق هذا الباب بقوله: «أما تعيين القبائل التي كانت تعتنق هذه النحلة أو تلك النحلة، فامر يسهل على كل باحث أن يحصل عليه، ومن القريب جدا وضع سلسلتين لقبائل كل نحلة من وادي نون إلى درعة، لمن أراد أن يستوفي الموضوع وأن يؤديه حقه بإسهاب وتتبع...»

غير أن «روبير مونتاني» في كتابه «البربر والخزن» المكتوب بالفرنسية، أعطى لائحة بأسماء كل القبائل المنتصبة لكل نحلة، لكن فيها بعض النقص، وبعض التناقض بين ما أورده هو وما أورده اختار السوسي.

فالتى أشار إليها اختار السوسي هي: «أيت أومريش وحربيل وسكتانة وإيداو باعقيل» أما التي ذكرها «روبير مونتاني» فهي: «إيفران وأيت برأيم وإيداو باعقيل وأيت تيزنيت وأيت جزار وأملن وأيت أومانوز وأيت عبد الله وإيسافن وأيت وادوم وأيت مزال وأشتوكن (هشوكة) وإيسندال وإيداغنيضيف».

والجدير بالذكر أن «قبيلة» سكتانة التي اتخذ منها اسم نحلة تاسكتيت التي تعتبر هي وتاحكات شيئا واحدا، ليست كلها حسب «روبير مونتاني» لفا واحدا كما قد يتبادر إلى الذهن، بل تنقسم على نفسها إلى حزبين متعارضين، وهذا دليل على أن الانقسام الثاني لا يعتمد القبلية أساسا للتصنيف الحزبي، بل تحكم فيه قواعد أخرى لم يتم بعد الكشف عنها. وستبقى «رقعة الشطرنج» التي شبه بها «روبير مونتاني» صورة انتشار الجماعات المنتصبة لكل حزب على الفضاء الجغرافي، مهمة المضمون وغريبة الشكل.

### المراجع:

- البكري، المغرب (1965)، ص 157.
- الإدريسي، فزعة (1957)، ص 39.
- البيدق، أخبار المهدي، (1928)، ص 41، 43.
- اختار السوسي، خلال جزولة، ج 3، ص 93-94، 20، ج 4، ص 9.
- اختار السوسي، الإلفيات، ج 3، ص 166 وما بعدها.
- اختار السوسي، إيلغ قديما وحديثا، (1966)، ص 238 وما بعدها، 57.
- R. Montagne, les Berbères et le Makhzen; (1930), pp. 182 sqq; 201 sqq.
- C. Justinand, Notes sur L'histoire du Sous au XVI siècle, (1933) pp59, 72 sqq. et passim
- B. Rosenberger, "Tamduft": in Hespéris (1970), pp 105, 127, 129, 131, 133, 134
- J. Berque, Structures sociales du Haut-Atlas, (1955) pp.224 sq.
- الفيح العلوي، «أصول المغاربة»، البحث العلمي، العدد 27، 1977، ص 231.

## تاگوزولت \*

«تاگوزولت» التي يمكن أن تترجم بـ «الجزولية» أو «الترعة الجزولية» أو «النحلة الجوزلية» اسم علم يطلق على القبائل السوسية التي كانت متممة إلى الحزب الجوزلي. الكلمة كما هو واضح مأخوذة من اسم الشعب المعروف تاريخيا ألا وهو «جزولة» أو «الجزولة».

«كان الحزب المقابل لها في المنطقة يحمل اسم «تاجكات» أو «تاسكيت» حسب الجهات «المنطقة نفسها» (أنظر مادة تاجكات).

كان سكان سوس من وادي تون إلى جبل سبيروان، ومن وادي درعة الأوسط إلى وادي سوس مقسمين على هذين الحزبين المتنافسين انقسامًا يكاد يكون متوازنًا، الشيء الذي يفسر لنا تمامًا أن الهدف الجوهري لهذا الانقسام «التفكي» هو تحقيق نوع من التوازن الدائم بين مختلف الجماعات المتساكنة في المنطقة.



غير أن نشأة نحلة «تاغوزولت» التي تعرف عليها المعاصرون على أرض الواقع بدأت في رأي بعض المهتمين في القرن الرابع عشر الميلادي. وربط تلك النشأة بسبب موضوعي معروف تاريخيا هو الطابعون الأسود الذي أتى على نسبة كبيرة من السكان في المنطقة المذكورة وفي غيرها من النواحي.

ويذكر المختار السوسي الذي هو صاحب هذا الرأي أن الجزوليين هم السكان الأصليون في القسم الغربي من الأطلس الصغير، ونتيجة لذلك فإن نحلة «تاغوزولت» هي التي قتل هؤلاء السكان الذين قُسم الطابعون الأسود قسما منهم. أما النحلة المقابلة، وهي «تاهكات» فإنها قتل الطارئين الذين استغلوا ضعف الأوائل وأخذوا يقربون إلى بلادهم ويحتلون ما أمكنهم منها. ومن هنا تولد النزاع بين الحزبين. غير أن هناك رأيا آخر يناقض هذا، يقول: «وما يلاحظ أن لفظ تاغوزولت يدل عرفا عند أهل المنطقة على الشرف والرفعة، بينما لفظ تاهكات يعني دون ذلك. ولهذا يستبدل اسم هذا اللقب في بعض النواحي خصوصا الجبلية بلفظة سكتانة التي هي في أصلها اسم لقبيلة تضاد غزولية. وهذا ما يجعل بعض المفسرين يفترضون ويرجحون أن المنخرطين في لف تاغوزولت هم من سلالة الرعاة الفاتحين والغزاة الظافرين. أما المنخرطون في لف تاهكات فهم ينحدرون من قدماء الفلاحين المستوطنين بالبلاد قبل مجيء غزولية...» (أصول المغاربة، البحث العلمي العدد 27، ص 235).

وما أن الوجود الجزولي في المنطقة ثابت منذ القرن الحادي عشر الميلادي على الأقل (البكري، 157، 161)، وما أن منطقة سوس يجيئها وسهولها كانت حسب نفس المصدر أهلة بالفلاحين المستقرين من غير الجزوليين، فإن الحزب الثاني للسكان كان واقعا قبل القرن الرابع عشر الميلادي، إذا أخذنا بعين الاعتبار الرأي القائل بأن الجزوليين هم الطارئون. وتلاقيا للدخول في تفاصيل الموضوع المشعبة، والتي أثرنا بعضها في مادة «تاهكات» نذكر فقط بأن صيغة «تاغوزولت» و«تاهكات» تمثل الصورة الأخيرة من صور متنوعة اتخذتها ظاهرة الانقسام الثاني عبر العصور المتغلغلة في الزمن الماضي. ونتيجة لذلك فإن التفسير الذي يوحي به تأمل الصورة الأخيرة لا يمكن أن ينسحب بشكل آلي ومطلق على

الظاهرة كلها في كل زمان ومكان خصوصا إذا تذكرنا أن وجود النشأة الحزبية لا يقتصر على منطقة سوس وحدها.

لم يقع لحد الآن إحصاء كل القبائل المنتسبة لنحلة تاغوزولت. ويبقى «روبير مونتاني» الذي اهتم بالموضوع في كتابه «البربر والغزن» هو المرجع الوحيد الذي يشفي بعض الغليل، ومن خلال هذا الكتاب يتبين أن الجماعات التي كانت تنسب إلى تاغوزولت هي الجماعات التالية: «أيت باعصران» و«أيت الساحل» و«أيت لمعدن» و«أيت ومانت» و«أيتا غوزسوكنت» و«أيتا سملات» و«أيتا لزن» و«أيتا زوالت» و«أيتا رجا» و«أيتا رجا» و«أيتا زكري» و«أيتا كنسوس» و«أيتا صواب» و«أيتا كتيير»... وغيرها.

ويبدو أن مراكز نحلة تاغوزولت كانت هي إيليج وتامانارت وأكلميم وتيوت. وأن جيل «كنس» (انگيست) كان هو المحور الطبيعي الذي استقرت حوله أهم الجماعات الحزبية المكونة لنحلة «تاغوزولت».

لا يقتصر الدور التاريخي للنحلتين على المحلي المحدود فقط، بل يتجاوز ذلك أحيانا إلى ما هو وطني أو إقليمي. وهكذا نرى أن نحلة «تاغوزولت» مثلاً لعبت دورا هاما في معاضدة المرابطين ومعارضة الموحدية (أصول المغاربة، البحث العلمي عدد 27، ص 233)، كما قامت وراء تأسيس الدولة السعيدية ومملكة تازروالت فيما بعد. وبهذا الخصوص كتب المختار السوسي ما يلي: «وقد علمنا أن إثارة الدولة السعيدية كان من السوسيين أتباع تاغوزولت، فذلك تأسيس دريلة الينغ التي كان لها في سوس والصحراء إلى غنية وراء الصحراء صولة ومساهمة رهاء 65 سنة (1018-1081هـ)» (إلغيات، 3، 169).

وفي الأخير نشير فقط إلى أن القرن الرابع عشر الميلادي يمكن اعتباره فعلا نهاية لـ «الجزولية» القوية المهيمنة على المنطقة وأنشطتها، وبداية لـ «تاغوزولت» النحلة التي هزمت على نفوذة نفسها بإخلاق قبائل أخرى غير جزولية بصغوفها، ومن أجل ذلك انتقلت إلى أساليب أخرى غير الأساليب «القبلية» الأصلية. وقد لخص الشقي العلوي هذا الانحدار في العبارات الآتية: «وحينما جاء القرن العاشر الهجري لم تعد جزولية تذكر

كقبيلة، وإنما يعرفها الناس كمقاطعة جغرافية تحمل اسم قبيلة اصطلحت وبقي اسمها للذكريات والاعتبار.

وحينما أطل على الناس عصر الزوايا والطرق الشاذلية كان للمنحدرين من سلالة جزولة النصيب الأوفر من هذه الروح الجديدة، فوجدوا فيها بلسمًا وتضميدًا لجروحهم، وتناسيا غنتهم وفرارًا من واقع العبودية والشقاء الذي كانوا يعيشون فيه. وتلك نتيجة حتمية للجتماعات والأفراد الذين ينحدرون من قمة اتجد إلى حضيض الهوان. وإذا ذاك انقطعت الأوضاع التي تربطهم بالأصول الجزولية، وهبت ريح الانتساب إلى الشخصيات اللامعة في المغرب والمشرق والأندلس بدل الانتماء إلى جزولة فرارا من وصمة الضعف والهوان. وبذلك لم يعد لها ذكر إلا في أسماء المواقع الجغرافية والأحلاف والتكتلات القبلية، (نفسه ص 233-234).

وفي انتظار تحقيق دراسة جديدة شاملة لظاهرة الانقسام الثنائي على المستوى المحلي والوطني يمكننا أن نقول دون تردد كبير، واعتمادا على قرائن عديدة، إن الانقسام الثنائي هو تعبير عن واقع تعدم فيه التكتلات البشرية الكبيرة والقوية وليس العكس. وعلى هذا الأساس يمكن اعتباره أداة مثلى لتحقيق التوازن الضروري داخل إطار واقع متجزئ بالضرورة لبالطبيعة.

### المراجع:

نراجع نفس العناصر المسطرة تحت مادة «الاحكامات» مع مراجعة المادة المذكورة نفسها لأن ما تضمنته يكمل إلى حد كبير ما كتب عن مادة «الجزولة».



## ءأيت إيرأتن\*

من الأسماء التاريخية الغامضة المدلول، التي تضادفها في بعض كتب التاريخ الغلي، اسم «ءأيت إيرأتن». الغموض هنا يشمل المدلول اللغوي لـ «إيرأتن»، والمضمون السوسولوجي لـ «ءأيت إيرأتن».

أما من حيث المدلول اللغوي، فإننا نرجح أن يكون مأخوذاً من مادة «يرتي» التي تعني حزين ما تعبته الخلط والاختلاط، سواء تعلق الأمر بالأشخاص أو الحيوانات أو الأشياء. وتعني مجازاً الإنسان - أو الجماعة أو البلد - المضطرب المشاغب (١).

وسأدر أنهم كانوا فعلاً أخطأوا من أصول مختلفة، عُرفوا كحلف أو «لف» في منطقة القفر القيس وشرق جبل سيرا. كما أن سلوكهم التاريخي يظهر أنهم كانوا بالفعل مشاغبين مضطربين ومخادعين. والجدير بالذكر أن فرقاً منهم لعبت في بداية القرن الثامن

\* استعملت التهجئة في تعلية العرب جزء ١ من ١٠٢

عشر دورا هاما في مساعدة باشا مراکش، عبد الكريم بن منصور، عامل المولى إسماعيل على الجنوب الغربي، على الدخول بحركته إلى وادي نفيس، وقد اتهم شيخها صراحة بالغدر والخيانة من قبل شيوخ اللف المنافس (2).

أما من حيث المضمون الموسيولوجي، فيبدو أنهم لم يكونوا يكونون «قبيلة» بالمعنى المعروف في الأطلس الكبير وسوس الأعلى. وإذا كان مؤلف رحلة الوالد يمدحهم قبيلة تارة، ولفاً تارة أخرى، فإنما ذلك منه خلط يمكن تفهيمه (3). أما روبير مونتاني R. Montagne فقد اعتبرهم لفاً، سواء منهم الموجودين بجبل سيروا أو المقيمين بوادي نفيس (4).

هناك مشكلة أخرى لابد من إثارتها هنا. وتتعلق بوجود اسم آيت إيراتن في مكانين متباعدين، أي في وادي نفيس وشرق جبل سيروا. في حين لا نجد له أثراً في المناطق الفاصلة بينهما، أي في أوناين وتيفنوت وزاغموزن. نعم، نحن نعرف أن التشابكات اللفية تشمل مناطق واسعة ومجموعات بشرية متباعدة، ولكن الأسماء تختلف من منطقة إلى أخرى، فحلفاء لفا آيت زوليط، الموجود جنوب تيزي ن-تاست مثلاً، لا يحملون نفس الاسم في وادي نفيس.

هل يتعلق الأمر بانتقال فعلي لمجموعات بشرية من آيت إيراتن سيروا إلى وادي نفيس، واحتفظت باسمها الأصلي؟ يمكن افتراض ذلك، لسبب واحد، هو أن اسم آيت إيراتن لم يرد في كتاب البيذق. في حين ورد فيه اسم آيت عثمان وهم فرع من إيگدميون أو كدميرة (5). وآيت عثمان هو اسم اللف المنافس للفا آيت إيراتن، كما هو واضح في رحلة الوافد وكتاب روبير مونتاني: البربر والحزن.

هل يمكن أن يفهم من هذا أن آيت عثمان هم الأصليون، وأن آيت إيراتن هم الوافدون؟ إن عناصر الجواب عن هذا التساؤل ليست متوفرة الآن. ومع ذلك لابد أن نذكر فقط بأن أهل تيممل في الترتيب الموحد، كانوا مكونين في الدرجة الأولى من مجموعات بشرية تنتمي إلى منطقة سوس الأعلى ومنطقة جبل سيروا (6).

يبقى أن نخبر في ختام هذه النبذة، إلى أن آخر نزاع مسلح وقع بين آيت إيراتن وأعدائهم

آيت عثمان، يرجع إلى منتصف القرن التاسع عشر، وقد انتهى بانتصار آيت إيراتن بزعامة عائلة الكنتافي التي حكمت منطقة وادي نفيس منذ ذلك الوقت إلى استقلال المغرب في بداية النصف الثاني من القرن العشرين (7). وقد اندثر اسمهم كلفاً في الوقت الحاضر، وبقي اسم القرية على الضفة اليمنى لوادي نفيس: تاركا ن-آيت إيراتن.



## المراجع

- 1) أنظر: - Ch. de Foucauld, Dictionnaire Touareg- Français, Imprimerie Nationale de France, 1951, IV, p 1673 sq.
- 2) أنظر: عبد الله بن إبراهيم، رحلة الوالد في أخبار هجرة الوالد... تحقيق علي صدقي (مرفون) يوجد بخزانة كلية الآداب بالرباط، ص 21، 51، 72 وما بعدها، 78 وما بعدها، 107، 122.
- 3) وكذلك: - R. Montagne, Les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc, Paris, 1930, pp. 185, 195, 276 et passim.
- 4) -id- "L'Aghbar et les hautes vallées du Grand-Atlas", in Hespéris, Tome VII, Année 1927 1er Trimestre, pp. 15 sqq.
- 5) المرجع السابق، نفس الصفحات.
- 6) المرجع السابق، (البربر والقرن)، نفس الصفحات.
- 7) أبو بكر الصنهاجي البليق، (كتاب أخبار المهدي بن تومرت وأبناء دولة الموحدين)، تحقيق ليلى بروفانسال، باريس 1928، النص، ص 41، في منطقة القبائل بالجزائر توجد قبيلة تحمل اسم آيت إيراغن.
- 8) أنظر أبو بكر الصنهاجي البليق، المرجع السابق، ص 40-41.
- 9) أنظر البربر والقرن السابق الذكر، ص 276 وما بعدها، 301 وما بعدها، 327 وما بعدها.

## لمحة عن ماضي كونفيدرالية آيت وأوزكيت من خلال بعض المصادر التاريخية\*

إن آيت وأوزكيت من المجموعات البشرية الأطلسية المعروفة اسمنا وموقعها منذ القرن الثاني عشر الميلادي على أقل تقدير (1)، ومع ذلك فإن تحديد المجموعات البشرية المنسوبة تحت اسم آيت وأوزكيت منذ ذلك الوقت والتعرف على التي انقسمت إليها بعد ذلك، وبالتالي صيغ المجال الجغرافي الأصلي الذي كان موطنهم، والتعرف على المجالات الملحقه به بالموسم أو الانقسام... يطرح مشاكل ليس من السهل حل ما تعذر منها.

إن البحث في هذه المنطقة سيؤدي بالضرورة إلى طرح مسألة أخرى هي طبيعة تكوين آيت وأوزكيت من حيث الأسس المعتمد في انتظام تجمعهم والعناصر المكونة لتجمعهم.

\* نشر هذا البحث في كتابات المرحوم د. محمد بن عبد الله بن عبد الله، لثقافة والإبداع، أعمال الأيام الدراسية 1411 هـ - 1992، مطبوعات كلية الآداب بالرباط 1992.

وسيشير هذا الجانب - هو بدوره - مسألة العوامل المختلفة التي تربط السكان بمجالهم الجغرافي، وهي بالذات مسألة علاقتهم بمحيطهم الطبيعي الحيوي الذي يتحكم في توجيه أنشطتهم، ويؤثر في مخيلتهم وينعكس على تصوراتهم وعلى مسمياتهم وسلوكهم. ومجالهم هذا - نتيجة لهذه العلاقة - يحفل بآثارهم التي غيرت إلى حد ما طبيعته الأولى، أو بالأحرى سخرت بعناية ما يمكن تسخيرها منه للاستجابة إلى حاجياتهم، فدرجوا متحدراته وأجرؤا مياهه في قنوات وضبطوا أرجاءه وزواياه بمعالم اسمية أو طوبوغرافية مكشفة جعلت كل أجزائه أعلاما تنبئ بآثر الإنسان وعبقريته.

غير أن قيام الجماعة وارتقاءها إلى درجة المجتمع المعقد يقتضي بالضرورة إيجاد أنظمة ومؤسسات تؤطر العلاقات بين أفراد المجتمع الصغير، وتبرز شخصيته المعنوية التي يخضع لسلطانها السلوك العام للمنتسبين تحتها. فمعرفة نظام الحكم السائد داخل الجماعة ضروري لتحديد المصادر المرجعية لفلسفة الجماعة وتطبيق العوامل المتحركة في ممارستها التطبيقية. وأخيرا يأتي الجانب الذي يستحوذ، بصفة عامة، على اهتمام الباحثين في تاريخ المجتمعات المحلية لأن له أصداء في المصادر المكتوبة، الشيء الذي سهل شيئا ما محاولة مقارنته، ولأنه على وجه الخصوص اقتحم - بقوة الفعل الجماعي لجمعية محلي ما - المجال العام الذي تكاد تقتصر عليه الأخبار التاريخية وهو ما يمكن أن نسميه بفضاء الدولة... هذا الجانب هو الذي يتمثل في علاقات المجتمعات المحلية بالسلطة المركزية.

ورغم أهمية هذا الجانب من تاريخ المجتمعات المحلية، فإن الاقتصار عليه كموضوع للبحث، يدفع الباحث بعيدا عن الجوانب الأخرى، مما يضطره إلى الاعتماد أساسا في تحليله للموضوع على المعطيات المتوفرة لديه، وهي بالضرورة معطيات تنتمي في أغلب الأحيان إلى فضاء الدولة بمعناها الشامل. وهذا بالطبع لا يكفي لتحقيق ما تصبو إليه الكتابة التاريخية، وهو العمل على الوصول إلى التاريخ الشامل أو الاقتراب منه على الأقل (انظر على سبيل المثال: Lucien Febvre, *la Terre et l'évolution humaine*, Paris, 1970 PP. 69, 75, 77). بعد هذه التوطئة الصغيرة التي حاولت من خلالها أن ألمح إلى بعض جوانب الموضوع التي

سألتحق إليها جزئيا، أذكر بكل موضوعية بأن ما يتضمنه هذا العرض لا يكون إلا إطلالة سريعة، تشويها تغرات كثيرة، على موضوع يستحق بدون شك اهتماما أكبر ووقفا أكثر والقدار الذي يمكن من إخراجه إلى الوجود عميقا ومتكاملا.

#### جبال عايت وأوزكيت الجغرافي:

إن أول من أشار إلى «عايت» وأوزكيت، باسمهم هو - حسب ما نعرفه إلى حد الآن - الإدريسي مؤلف نزهة المشتاق، حوالي منتصف القرن الثاني عشر الميلادي، وذلك حينما تحدث عن عدد المراحل التي تفصل بين تارودانت وأغصانت، وذكر أن الطريق الرابط بين «عايت» و«أوزكيت» يمر في أراضي قبائل من المصامدة، ومن بينها عايت وأوزكيت (كتبها هو أو الناسخ عنها). غير أن عبارة الإدريسي تحدد الجهة ولكنها لا تضبط موقع عايت وأوزكيت فيها. ثم إن كتاب أخبار المهدي وبداية دولة الموحدين لأبي بكر بن علي الصنهاجي المعروف بالسائق الذي يعد الإدريسي معاصرا له تقريبا، يتضمن أخبارا عن عايت وأوزكيت أكثر دقة (والتي فهي تمكن من تحديد مواطنهم آنذاك على وجه التقريب).

أما اسم عايت وأوزكيت في كتاب البيهقي حينما أجرى الحديث عن وقائع خروج ابن تومرت من مراكش مرما من المراكطين واتجه نحو جبل دز المراكشي. فبعد أن تنقل في جبال «أوزكيت» و«إيسان» وإيفيغابن في السفح الشمالي أم جهة السفح الجنوبي ونزل بلاد تيفنوت التي تكفل بقية توكال رأس أعاليها. بلاد تيفنوت التي توجد بها - حسب البيهقي - دار كل من «الاستانات» من يحيى المكني بعمير (ينبي)، ويوسف بن وأنودين، وهذان الرجلان أصبحا قضاة بعد ذلك في أمور الشخصيات الموحدية (2).

بعد أن تصح البيهقي تسجلات الإمام ابن تومرت بين قرى «عايت» و«تيفنوت»، أضاف قائلا: «ثم منها اسم الجماعة مناع أهرين (3) فوعظهم فاستجابوا، ثم منها نحو تادراوت أغبار (4) عند دار أبي صالح عبد الحليم بن أبي عبد السلام يصلتن من أهل خمسين، فبنى بها مسجدا، فارتحل منها نحو بني وأوزكيت إلى دار وأخليف فوعظهم فاستجابوا له، ثم ارتحل منها نحو ابن مراكش فوعظهم عند والاه بن يحيى...» (5).



تكاد هذه الفقرة تمكننا من معرفة موطن المجموعة البشرية الأولى التي كانت تحمل اسم **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** قبل أن تندرج تحت مجموعات بشرية كثيرة تحيط بالمجموعة الأولى من جميع الجهات.

لقد فقدت المجموعة الأولى اسمها حينما اتسع مدلوله، ورغم أن جميع المجموعات التي تتكون منها ككونفيدرالية **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** كما عرفت فيما بعد، لا تزال تحتفظ بأسمائها القديمة أو اتخذت لها أسماء جديدة، فإن اسم **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** ككونفيدرالية، بقي متداولاً إلى اليوم، عكس ما وقع لأسماء كونفيدراليات أطلسية أخرى مثل: **إِيْغَنْفِيْسِنْ**، و**إِيْتَنْ** و**إِيلَان** و**عِيْزْمِيْرَنْ**... الجاورين ل**أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** من جهة الشمال والشمال الغربي، فإن كان يقع موطن المجموعة الأم لكونفيدرالية **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ**؟ إذا رجعنا إلى كلام البيهقي السابق الذكر، سنجد أنه قال فيه بأن ابن تومرت ارتحل من **أَيْتْ** تادراوات أغبار إلى بني و**أَوَزْكَيتْ**، وبما أننا نعرف أن بلد **أَيْتْ** تادراوات، و**أَيْتْ** و**عُغْبَار** قرقة منهم، يقع غرب قمة **سَيْرَوَان** شمال بلد **إِيدَاوِيلُون** و**أَيْتْ** سليمان، فإن موطن بني و**أَوَزْكَيتْ** يقع ولا شك شمال بلد **أَيْتْ** تادراوات أي المواقع التي تحتلها اليوم جماعة **أَيْتْ** مقور وجماعة **أَيْتْ** وزيلال. وقد ملنا إلى هذا الافتراض لأسباب ثلاثة هي:

(1) أن الرجل المسمى «واخليف» الذي ذكر البيهقي بأن داره توجد ببني و**أَوَزْكَيتْ**، يمكن أن يكون اسمه هو الذي أصبح علماً على **أَيْتْ** ماغليف بعد تحريف بسيط لاسمه، واخليف، ماغليف.

(2) أن ابن تومرت في رحلته اتجه نحو الشمال الغربي بعد مرحلة بني و**أَوَزْكَيتْ**، لأن اتجاهه كان نحو إين مزال (وهم من إيتان) والمكان الوحيد الذي احتفظ لنا بذكرى هؤلاء هو «أكادير إين مزال» ويوجد في أعالي اكتضيس جنوب تيزي - ٥٠ - وانكرم إلى الغرب من بلاد **أَيْتْ** و**أَمُون**.

(3) أن بني و**أَوَزْكَيتْ** في موقعهم المذكور يشرفون على مناجم معدن الفضة المشهور بـ «زُكَنْدَر» من جهة الشمال. هذا المعدن الذي يحتمل أن يكون معروفاً قبل فترة الموحدين،

استخلص هؤلاء لأنفسهم وبدأوا يستغلونه لحسابهم، وربما كان **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** قبل ذلك، لذلك نلاحظهم يشعرون على الموحدين عام 578 هـ / 1182 م في أواخر ولاية الخليفة أبو يعقوب يوسف بن عبد المؤمن ويحاصرون المنجم والعاملين فيه، مما اضطر الخليفة الموحدي إلى الذهاب إلى عين المكان بنفسه على رأس عسكرة ليخمد فتنة **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ**. وقد أورد البيهقي خبر هذه الحوادث تحت عنوان «غزوة سيراوان»، وقال: «بعد وصول أمير المؤمنين من غزوة أريدت بنو و**أَوَزْكَيتْ** وحصروا العدائين في أغبار عند دار أبي صالح عبد الحليم بن أبي عبد السلام وهو يصلح بن يلا زُغَيْخ من أهل خمسين، فطلع إليهم بعسكره وحصرهم وأمر في قتلهم...» (٥)

واعتقد أن هذه الثورة التي اعتبرها البيهقي ردة، تكفي دليلاً على أن **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** ليسا يحدون في أنفسهم قوة وأنفة كافيتين لجعلهم يجرؤون على القيام ضد دولة قوية ذات نفوذ كبير في مجال دون، التي منها منبتها، ومن سكانها استمدت قوتها وأسس بنائها. غير أننا نجد أن مجال **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ** الجغرافي اتسع كثيراً فيما بعد وأصبح يشمل بلاداً ذات بشورية أخرى منتشرة في كل الجهات المحيطة بجبل سيراوان الذي يمكن أن يعتبر أصل التكوين الجغرافي لكونفيدرالية **أَيْتْ** و**أَوَزْكَيتْ**.

ونجد أن الموحدين أنفسهم ساهموا، قبل غيرهم، في توسيع الدائرة الـ **أَوَزْكَيتية** بشكل أكبر، ففي السطيم الموحدي يأتي أهل تيممل مرتين في الدرجة الثانية بعد دارغن أوهرغة (التي هي دار أهل الإمام ابن تومرت وقبيلته كما هو معلوم، فما هي المجموعات المحيطة التي تلتها وحاد أهل تيممل؟

نجد مرة أخرى، في كتاب البيهقي نجد أن أهل تيممل «نصرهم الله» على حد قول البيهقي في القسم الثالث الأثني: «أوفسكالن، إين ورنانگ، **أَيْتْ** إلماس، أوسكلمان، **أَيْتْ** إين قيس، دارت واما، **أَيْتْ** لفسوت، **أَيْتْ** القبيلة (لقبيلت)، **أَيْتْ** تادراوات، إيسماكان،...» (٦)

ومن القسم الثالث الأثني: «أفلا لاسطة، حرة، **أَيْتْ** لفسوت و**أَيْتْ** تادراوات بالإضافة إلى

ءايت وأوزكيت. ومعلوم أن ءايت تفنوت وءايت تدرأت أصبحوا فيما بعد من عدا ءايت وأوزكيت، وهنا ينبغي التنبيه إلى أن ءايت تفنوت تقع بلادهم ملاصقة من جهة الغرب لمجموعة ءايت وأوزكيت الأولى والتي حددناها سابقا، كما أن ءايت تدرأت يجاورونها من الجنوب. إن أهمية ما لاحظناه هنا هو أن التنظيم الموحد في وحدة واحدة، هي أهل تينمل، ثلاث مجموعات متجاورة تنتمي كلها إلى منطقة سيروان الغربية وتحكم في الغاري العليا لنهر سوس، وتشرف على المسالك الجبلية المارة بتلك المنطقة في اتجاه وازازات وماوالاها، وفي اتجاه مراكش عن طريق أودية إيغفاين وإيوركن (8) بالإضافة إلى وجود معدن الفضة المذكور سابقا داخل أراضيها.

هذه العوامل كلها تكون في اعتقادي الأساس المادي والمعنوي الذي كان وراء الانطلاقة الأولى لكون نفوذ ءايت وأوزكيت التي لم يقف توسعها عند هذا الحد كما سنرى. وإذا استثنينا أوسكان (9) وأوسكان وإيزناكن وءايت وأنسا (10) الذين تقع مواطنهم جميعا في منطقة سوس الأعلى ولكنهم لا يعتبرون من ءايت وأوزكيت، وءايت الناس وإين وأرتانگ (11) الذين لم يتمكن من تحديد مكان استقرارهم، فإن المجموعتين الباقيتين، وأعني بهما ءايت سوس وءايت لقبلت يمكن التعرف عليهما وعلى مواطنهما. فبالنسبة إلى مجموعة ءايت سوس نعتقد أن المقصود بها هم على الأقل إيزويون وإيزاگموزن (12) وهؤلاء يحتلون الأراضي الواقعة ما بين أولوز وتاليوين أي مناطق الاتصال بين سهل سوس الأعلى سفوح جبال تيفنوت التي تنتمي إلى الأطلس الكبير، ومعلوم أن الأطلس الصغير والكتلة البركانية لجبل سيروان يلتحمان في هذه المنطقة بالذات، بالأطلس الكبير. وربما كان هذا هو العامل الطبيعي الذي ساعد على تكوين ثمرات تربط بسهولة نسبية بين سهل سوس بصفة عامة ومنطقة وادي درعة الوسطى والعليا وما والأهنا شرقا وشمالا (13).

ومنطقة وادي درعة هذه هي التي يطلق عليها أهل سوس وسكان الأطلس الكبير الغربي بصفة عامة اسم (لقبلة) ومعنى هذا أن مجموعة ءايت لقبلة تضم كل المجموعات البشرية

الواقعة بشرق جبل سيروان وجبال تيفنوت، إلى حدود الضفة اليمنى لنهر وادي درعة في الجزء الأعلى. وهذه المجموعات لا تزال تعتبر وزكيتية الانتماء (14).

وإذا كان البكري قد اعتبر وازازات من بلد هسكورة وكذا الأراضي الواقعة جهة الشمال والسمك الغربي منها (15)، فإن هذا لا يغير شيئا مما قلناه سابقا. لأنه لم يذكر أن أراضي تيفنوت تمتد جنوب الخط الواصل بين نقطة التقاء نهر داس ونهر وازازات بنهر درعة، إلى وادي وازازات. وإذا كان حوض نهر ءاونيل مندرجا بالضرورة في أراضي ءاسكورن، فإن مجرى نهر تيفنوت مازن يمكن أن يعتبر جدا قاصلا بين ءايت وأوزكيت وءاسكورن.

ولما لم نجد ما ذهبنا إليه أن القبيلتين اللتين تستقران إلى اليوم شمال الخط المذكور هما القليلان وإيم ليلن. وهاتان من هسكورة القبلة في التصنيف الموحد. ولا يوجد أي اسم من أسماء المجموعات المكونة لهسكورة القبلة جنوب بلاد إيفران وإيزنيلن، في حين نجد اليوم تحت هذه المجموعات مثل إيفسقيسن وإيزمراون مستقرة في السفح الشمالي للأطلس الكبير أو على مشارفه، وكان هذه المنطقة كانت بالنسبة إلى كونفدرالية ءاسكورن منطقة تسمى (سري ن- قذغات وتيزي ن- قذوات) في حركتهم الدائمة نحو السهول الشمالية الغربية (16).

لقد أدركنا أن الرضعية تغيرت شيئا ما لصالح ءايت وأوزكيت في العهد السعدي وخاصة في زمن المنصور الذهبي الذي كانت أمه كما هو معلوم وزكيتية الأصل (17). ولذا نلاحظ أن هذه المصاهرة بين البلاط السعدي وءايت وأوزكيت، دفعت بالعلاقات بين الطرفين إلى أقصى ما يمكن أن تكون عليه العلاقات المتينة من ثقة متبادلة وتعاقد محكم. وقد برز هذا على وجه الخصوص في المكانة الرفيعة التي كان يحتلها الشيخ عزوز بن سعيد بن المنصور المراكشي الذي كان من أخوال أحمد المنصور وكبار رجال دولته، تولى القيادة في حروبها والحملات وولاية المنصور على الأطلس الكبير ولاية دائمة، فلقب بالمزور والقائد الماهر. ولما لقب بمساحد جبل دزن وولد مولاة الناس. وقد عاش عبد العزيز بين قومه (18) على خط حضرة المنصور في مراكش محاطا بالعلماء والأدباء (19) فانتما لهم أبواب



مكتشفه التي عدت أسفارها بالآلاف» (18).

وقال الإفرائي في التمهة نقلا عن درة المجال لابن الفاضي بأن عبد العزيز الوزكيتي هذا ومن ولد مسعود بن وأركاس قائد الناصر الموحدي بغزوة العقاب... (19) وسماه الفشتالي في مناهل الصفا «كبير الدولة القائد أبو محمد عزوز بن سعيد بن منصور الوزكيتي» (20). إن هذه الخطوة التي كان يتصنع بها المزوار الوزكيتي وعائلته، والسلطة الكبيرة التي واكبتها وخاصة في بلدتهم الأصلي أيت وأوزكيت وجبال درن المجاورة ووادي درعة (21)، لابد أن ينعكس أثر ذلك على وضعيت أيت وأوزكيت ككل وعلى العائلات القوية منهم بصفة خاصة. ومعنى هذا أن المجال الجغرافي للكونفيدرالية لابد أن يمتد، وذلك بالاحتلال الفعلي للأراضي المتاخمة، أو بانصواء المجموعات المجاورة للكونفيدرالية القوية. ويبدو أن هذا التوسع وصل فعلا حده الأقصى في هذا العهد. كما ازداد نفوذ العائلات الوزكيتية الحاكمة قوة، وخاصة في تازناخت وأيت زينب وتيمزكيط (مزكيط) وورزازات، وإيمي ن- زكيط (22). وربما كانت عائلة مزوار تلوات الذي كان يعتبر أن بلده الأصلي هو وارزازات (23) قد بدأت تنمي نفوذها منذ ذلك الوقت إلى أن بلغ ذروته في نهاية القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين (24).

ويبدو أن المجال الجغرافي الوزكيتي بقي كما كان تقريبا منذ ذلك الوقت، وبقيت المجموعات البشرية المكونة للكونفيدرالية أيت وأوزكيت محتفظة في ذاكرتها بانتمائها إليها، وعلى أساس هذه الذاكرة رسمت حدود أيت وأوزكيت على خريطة القبائل التي أنجزت عام 1962 (25). مع الإشارة إلى وجود بعض الاختلاف بين المصادر الثلاثة المعتمدة هنا والمذكورة في الهامش رقم 25، في عدد المجموعات البشرية المكونة للكونفيدرالية أيت وأوزكيت. ويتعلق الأمر في الغالب بالمجموعات التي تقع أراضيها على أطراف حدود الكونفيدرالية، وهي بالتحديد أيت وارزازات وأيت بودلال وأيت دوشن (تيكدي ووشن) وأيت ساون وأيت سمگان (مكرار) وأيت عامر وأيت زكيط.

ويغلب على الظن أن هذا الاختلاف راجع إلى عوامل ظرفية ينتج عنها عادة نفور

المجموعة ما من الانتماء إلى المجموعة الأم. وهذا لا يظهر في غالب الأحيان إلا على مستوى الحرب الكلامية التي تتحول مع الزمان إلى حكاية شفوية قد تكون هي الحقيقة وقد تكون اختصارا في اعتبار سامعها بعد رسوخها، وهذه المصادر الشفوية هي المعتمدة في تحديد الأشخاص في مثل هذه الحالة.

وبمع ذلك فإننا نعتقد أن كونفيدرالية أيت وأوزكيت كما حددت مجموعاتها خريطة المجال المغربية المطبوعة عام 1935، تمثل المجموعة الوزكيتية المتكاملة في أقرب صورها إلى الحقيقة، لأن حدودها في هذه الحالة تكاد تكون حدودا مثالية سواء على المستوى الجغرافي أو الإداري أو على المستوى البشري باعتباره الخلية (أنظر هامش رقم 32).

#### المميزات العامة للمجال الجغرافي لبلدة أيت وأوزكيت

يقام المجال الوزكيتي ينطبق جغرافيا وبشريا على منطقة الشمام الأطلس الصغير عند الطرف الشمالي الشرقي بالأطلس الكبير عند السفوح الجنوبية لكتلة توبكال (4165م)، فهو يحد جبل سبزان (3304م) ومحيطه، وقسما من جبل باني حواني إيمي ن- زكيط والمجاري العليا لنهر سوس وبعضا من المجاري العليا لنهر درأ، وأعتني نهر وارزازات وروافده (تيديلي، إيمي، إيمي، مارغن) باستثناء نهر عاونيل.

كما يقسم النصف الجنوبي لكتلة توبكال ابتداء من تيزي ن- وأكان الواقعة بين جبل تام قروم وجبل نو ووزال غربا، إلى تيزي ن- عيسردان عند المنابع العليا لنهر إيوزيكن ونهر الزات ونهر تيديلي شرقا.

وفي هذه الجهة (الشرقية) تمتد أراضي أيت وأوزكيت عمليا إلى ما وراء تيزي ن- الواقعة بين أراضي أيت تامسنت وأخوض الأعلى لنهر الزات (26). فأيت (سوس) وسفوح أيت تامسنت بتيديلي يكونون طرفي القوس الوزكيتي حول كتلة توبكال من جهة الجنوب الشرقي.

إنما أن المراتبي الجبلية العليا المنتشرة حوالى قمة توبكال ملك للمجموعات الوزكيتية (أنظر هامش رقم 27)، ونظرا لكون مساكن هذه المجموعات متغلغلة أكثر من غيرها داخل

الكتلة التوبكالية- آيت تيزكي يتقنوت مثلاً (28)، فإنه ليس من الخطأ القول: إن كتلة توبكال جزء لا يتجزأ من المجال الجغرافي الوردگيتي.

وهذا يعني أنهم على اتصال مباشر من ناحية الشمال الغربي بإغبيغاين وإيوريكن وإغسيوان الذين تمتد أراضيهم إلى ضواحي مراكش كما هو معلوم، وبأهل وادي نفيس عن طريق آغغضيس وتگنت وآراضن (29)، وعن طريق وادي آراضن هذا يتواصل آيت وأوزگيت التيفنوتيون بإخوانهم المستقرين في الدير الشمالي للأطلس، حيث يحتلون القسم الغربي من هضبة كيك والصفة اليمنى لنهر نفيس عند خروجه من المنطقة الجبلية (30).

وقد تبين فيما سبق أنهم على اتصال مباشر كذلك بوادي سوس الأعلى وبعض واحات جبل باني (إي-ن-زگيط) ووادي درعة (تيمزگيط=مزگيط) ووادي إيونيون الذين يحتلون هم وآيت زيتب- العتبة الشرقية للضمير الجبلي المعروف: تيزي-ن-تلوات- الرابط بين وازازات وحوو مراكش (31). وهذا الممر- كما سنرى فيما بعد- يعتبر من أهم الممرات الجبلية التي لعبت دوراً أساسياً في تاريخ المغرب العتيق منذ قرون متغلغلة في القدم.

إن المجال الوردگيتي كما حدد أعلاه تتجلى فيه المميزات التالية:

1- اتساع رقبته الجغرافية، إذ تبلغ حوالي عشرين ألف كلم<sup>2</sup>، تمتد أطرافها القصوى من تاغما-ن ذرا أو خانق درعة من جهة الجنوب الشرقي من وازازات، إلى مشارف تالينوين وحدود إيوزيون على نهر سوس الأعلى، ومن إي-ن-زگيط أوقم زگيط بجبل باني المشرف على وادي درعة الأوسط إلى تيزي-ن-تاينات قرب تيزي-ن-تيشكا التي تمر بها اليوم الطريق الرئيسية الواصلة بين وازازات ومراكش (32).

2- امتداده على المنطقة الوحيدة التي يندمج فيها الأطلس الصغير في الأطلس الكبير، أي على المنطقة الوحيدة التي يمكن أن يتواصل عن طريقها سكان الجنوب الغربي وسكان الأطلس الكبير دون الاضطرار إلى اختراق منطقة سهلية تكون عادة خاضعة لمراقبة السلطة

الحرية (سهل سوس على سبيل المثال)، أو مجابة صحراوية خفيفة بأن تسود فيها سطوة اندر الرحل (وادي درعة في أجزائه الواقعة جنوب جبل باني).

3- وقوعه في منطقة تعتبر حلقة اتصال حوض ذرا وحوض سوس وحوض تانسيفت في أحوالها العليا. وهذه الأحواض لا جدال في كونها أهم أحواض الجنوب الغربي المغربي بمرته على جميع المستويات. وهذا يعني أن أقرب طرق الاتصال بين الأجزاء المذكورة من تلك الأحواض قرب آيت وأوزگيت وتخترق جميعها مناطق جبلية لا تخضع إلا لمراقبة السكان الذين يعبر بلادهم.

4- اشتداله على منطقتين تشاثران بعوامل مناخية مختلفة تصل بين بعض أجزائه إلى حد الشاقص السين: منطقة شبه صحراوية تسود فيها الحياة الرعوية وتقتصر فيها الأنشطة على الرعي والواحات. وهذه المنطقة هي التي تقع في جنوبه الشرقي، أما المنطقة الثانية فهي التي تقع في شماله الغربي، غرب الخط الواصل بين تيزي-ن-تيشكا وجبل سبروان وفيها تقع قعدة أو سكال وجبل سبروان، وهي منطقة جبلية كبيرة الارتفاع تتلقى من التساقطات الهائلة نسبة لا يستهان بها، ويسود فيها النشاط الزراعي وتربية المواشي، ويتركز هذا النشاط عادة في أودية الأنهار. ويلاحظ أن الكثافة السكانية فيها أعلى منها في المنطقة الثانية (11) مع أن هذه أكبر من الثانية من حيث المساحة، وأقل منها ارتفاعاً من حيث التضاريس.

5- تفرده على ثروات معدنية يرجع استغلال بعض مناجمها إلى القرن الثاني عشر الميلادي على أقل تقدير، ويتعلق الأمر هنا بمنجم آغبار بجبل زگندو الواقع بين سبروان وأوزگيت قرب بلدة آسكاون الحالية يتقنوت والذي اهتم الموجدون باستغلاله بحوض الحوض (12).

6- وإذا كان هذا المنجم قد أهمل اليوم، فإن مجال آيت وأوزگيت الجغرافي يتوفر على المناجم الغنية لا تزال تعمر اليوم من أهم المناجم المغربية: وأقصدها بها مناجم بووازار (مراكش) (توبن) وإي-ن-ن التي تتوافر بها معادن الكوبالت والمانگانيز. (أنظر: Atlas



du Maroc; notices explicatives, section X, Economie minière, par A. André, J. Le Cloz, Rabat, 1961, pp. 30-sqq).

ولا يستبعد أن يكون الـوزكينيون قد استفادوا في نشاطهم هذا من تجربة منجمي الأطلس الصغير وتأميدولت (35) ومنجمي وادي درعة (36) الذين عرفوا جميعا بالنشاط المنجمي منذ القدم.

6. انفتاحه الواسع على الشرق والجنوب الغربي أمام مسلك تيزي ن-غوللاو (تلوات) الذي يعد واحدا من الممرات الجبلية التي يجتذب أكبر عدد ممكن من المسافرين في الأطلس الكبير الغربي كله وذلك منذ عصور متغلغلة في القدم (37)، كما يعد أقرب طريق يربط حوض تانسيفت وحوض درعة ومنطقة الواحات الجنوبية الشرقية بصفة عامة سواء منها التي تقع في جبل صاغرو وما حوله وتافيلالت وحوض زيز وغريس، أو التي تقع في الأطلس الصغير الشمالي الشرقي ووادي درعة وجبل باني (38).

غير أن انفتاحه على القسم الثاني من الواحات يبدو أكثر وضوحا، كما أن الارتباط بينهما يلوح أكثر كثافة ومثانة سواء من الناحية البشرية أو من الناحية الاقتصادية. فالاستمرار الإسمي - على الأقل - للمجموعات البشرية المكونة للكونفيدرالية ثابت منذ قرون، والوحدة اللغوية بينها حقيقية كذلك، كما أن التكامل بين اقتصاد الواحات واقتصاد الجبال موجود بشكل لا يقبل الجدل.

إن أهمية هذه الملاحظة تتأكد أكثر إذا تذكرنا أن واحات درعة وباني كانت تكون منذ زمن بعيد مراسي صحراوية حقيقية على طول السفح الجنوبي للأطلس الصغير ومعلوم أن المنطقة المذكورة - رغم أن وضعيتها الجغرافية تبدو للملاحظ المعاصر وكأنها هامشية، نشاطها يكاد يكون منعدما، تأثيرها ليس ذا أهمية، ودورها التاريخي يكنتفه سيكون مدهش - كانت دوما طيلة عشرات القرون، منطقة مرور وتواصل وتبادل واختصار تاريخي. وكدليل على ذلك يكفي أن نشير إلى أن النقوش الحجيرية المعروفة في الجنوب الغربي تكاد تقتصر على هذه المنطقة والتي تعتبر امتدادا لها. هذه النقوش يوجد المعروف منها في جبل

زاكورا وواحات طاطا وإيمي غوكادير (فم الحصن) (39).

كما أن مدن أغصات ودرعة وتأميدولت ونول... كانت بدورها معروفة قبل القرن الحادي عشر. وجردها على طول الحزام الدرعي وأطرافه، مع ثبوت العلاقة فيما بينها عن طريقه خاصة، دليل آخر على حيوية ونشاط هذا الممر ما قبل الصحراوي الذي تمر به في كل هذه مسحات السفح الشمالي والجنوبي للسلسلة الأطلسية الغربية (40).

كما أن واحات تامكروت وتاكنيت الواقعة جنوب زاكورا وواحات إيمي ن-زكيش أو فم الحيط، وتيسنيت وطاطا وأفا وإيمي غوكادير (أو فم الحصن) تعد بجانب أخرى أفواها للدرعة وتخفف إلى حد ما من قسوة الكتلة الصخرية المزرقفة لجبل باني (41) الذي يشرف من جهة الشمال على وادي درعة ابتداء من تاكنيت إلى المحيط الأطلسي.

غير أن أهمية هذه الواحات ترجع بصفة خاصة إلى كونها كانت مراكز تجارية ذات آفاق واسعة على مستوى المبادلات بين إفريقيا الغربية وغرب البحر المتوسط. فهي إذن مراحل أساسية في طريق القوافل التي تعبر زمال الصحراء أو تخترق ممرات الأطلس الصغير في اتجاه الجنوب وممرات الأطلس الكبير في اتجاه أغصات أو مراکش أو ما والاها (42) كما تمر بها القوافل الموجهة إلى سجناسة وتافيلالت أو الآتية منهما في اتجاه بلاد السودان (43).

وما كانت هذه الأهمية التجارية هي التي دفعت المرابطين الأوائل إلى إخضاع منطقة تافيلالت إلى منطقة أخرى من المغرب (44).

إن الأنشطة التجارية لهذه الأبواب المنفتحة على فضاءات جنوب البلاد الصحراوية بقيت قائمة حتى بعد النهاية الغامضة لمدينة تأميدولت في القرن الرابع عشر، وقد يكون زوالها - كما ساعدوا - ساهم في ازدياد النشاط التجاري للواحات المجاورة (45) الذي بقي ملاحظا حتى بداية القرن السابع عشر (بعد فتح السودان). وبعد موت التصور الذهبي بدأ في القرن الثامن عشر (46).

في المنطقة الحطية الحيطية سيراوان تكون جزءا لا يتجزأ من هذا المجال الجغرافي والبشري الذي كان دوما يربطها هاما جدا لم يهضم المؤرخون بعد دراسته وبلورته. وإن كنت أعتقد

أن هذا الاهتمام ينبغي أن ينصب في الواقع على مجموع المناطق المحيطة بقسم تُونُكَال في نفس الوقت لكي تتمكن من معرفة الدور المهيمن للمجموعات البشيرية القاطنة بها على التاريخ المحلي والوطني.

وهذا ما سأحاول أن أثير الانتباه إليه مستقبلا في القسم الثاني من هذا البحث.

## الهوامش:

- 1 أنظر: Idrissi (Vers 548 H = 1154 J.C.), *Description de L'Afrique septentrionale et saharienne*, Texte arabe extrait du «Kitab Nuzhat al- Muchtâq li Ikhlâq al Afâq» d'après l'édition de LESTY (1866), par R.Dozy et J. de Goeje, publié par Henri Pérès, Alger, 1376H = 1957 J.C., p. 40.
- 2 أم بشر الكري إلى عانت وأوزكبت، كما أنه لم يذكر أسماء القبائل المصنوعة التي يمر بها طريق حميات - عانت كما وردت عند الإدريسي، غير أن مراحل هذا الطريق عند الكري أكثر وضوحاً منها عند الإدريسي، مما يسهل تتبعه أكثر منه عند الأخير.
- 3 أنظر كذلك أبو بكر بن علي الصنهاجي (عازنك) المكتبي البندق، كتاب أخبار الملهدي بن قورمت وإهداء دولة القورميين، النص، في بروكسال، باريس 1928، النص العربي، ص 41، 71-72، 117-118، 127-128، 76، 79، 132.
- 4 أنظر البندق، المرجع السابق، النص ص 71-72، 33، 34، الترجمة ص 114 هامش 2 و 3.
- 5 كما كان المقصود بأبرزين هي قرية «عاسين» التي لا تزال ماثلة إلى اليوم ببلد «أكسوز» بين قريتي «عاسين» و«عاسين» شمال فالوين.
- 6 عانت تدوارات قبيلة، تنتمي إلى كنفادالية عانت وأوزكبت، وتمتد جنوب غرب سيروان وغريد، وكذلك في تيار الذين يعدون منهم وأنظر البندق، الترجمة ص 62 هامش 3 و ص 217 هامش 2.
- 7 انظر مع R. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen dans le sud du Maroc*, Editions Afrique-Orient, Casablanca, 1989, p. 316, 317, 350.
- 8 النص، ص 71-72.
- 9 النص، ص 127-128، أنظر كذلك ابن عذاري، البيان المغرب، الجزء الثالث تحقيق امبروسي هريسي ميراندا، ط 1، 1960، ص 120.
- 10 النص، ص 40-41.
- 11 هذه المسالك الجبلية ربما كانت أكثر اجتذاباً للمسافرين خصوصاً منهم من كان متجهاً من ناحية سوس إلى ناحية تونجة، وذلك لأن الطريق الجنوبية الموالية للصحراء كثيراً ما يفقدها الرجل أمنها رغم حرص السكان المستقرين على تأمينها على أمنها بغية الاستفادة من مداخل ضريبة المرور التي كان أدائها أمراً عادياً داخل أراضي المجتمعات القروية، أنظر: E. Jaoust, *Contribution à une étude de la toponymie du Haut-Atlas*, Paris, 1942, p. 123.
- 12 R. Montagne, op. cit. p. 249. Id., "L'Aghbâr et les Hautes vallées du Grand-Atlas" dans "L'Asiatique" Tome VII, année 1927, 1er Trimestre, P.7.
- 13 أم مسكالي أو أمسكالن (مسكالة) تقع أراضيهم في سفوح جبال تيزي-ن-تاسيت وقد كان هذا الاسم مقبولاً حتى عهد القديس بشر كما هو مذكور في رحلة الوافد للمسافري.
- 14 أهل المقصود هنا بـ «عانت» وأسماء هم إيماديدان الذين تقع بلادهم في إيسكفان بسوس، غير بعيد من فالوين.
- 15 كما يجب إلتفاتهم البنادق قوية داسا فسمها والسان. إيماديدان التي كانت بها قلعة مرابطية هاجمها المرحدون في



عبد الإمام ابن تومرت (أنظر البندق، المرجع السابق، النص، ص 76، 128، فارتفع مع الترجمة، ص 122 هامش 4، ص 123 هامش 1).

فازت مع ما أوردته الصلوبي في رحلته (الرباط 1968) في 7 وما بعدها، أنظر كذلك التشويق، تحقيق أحمد الترابي، 1984، في 342 هامش 54 و 55.

11. رِغَامُ الْوَأَفَاعَةِ بِلَادُهُمْ جَنُوبُ بِلَادِ عَائِشَةَ سَلِيمَانَ بِلَادِ الْغَمُوزَانِ وَأَنْظُرُ رُوبِيسَ مُوْنَانِي: الْمَوِيرُ وَالْخَزُونُ، الْخَزِيْمَةُ مَا بَيْنَ صَفْحَتَيْ 201 وَ 202.

12. المجموعة الأخيرة لا تزال تعبر من عداد هابت وأوزكيت كما سيصح ذلك فيما سيأتي من هذا المبحث.

13. وهذا يعني أن هذه الممرات يتحكم فيها ثابت وأوزكيت وهذا يعطيهم سلطة استوائية أخرى وبما لم تكن غائبة عن أفجان سامعي الكتل الموحدة الأساسية التي بعد ثابت وأوزكيت واحدة من أهمها. (انظر : Charles de Foucauld, *Reconnaissance du Maroc (1883-1884)*, Editions d'aujourd'hui, 1985, p. 96.

14. وقد كان البيهقي نفسه يبعث سكان هذه المناطق بـ «أيات لقبلته» وأنظر النص العربي، ص 55، وغيرها. . وما يؤكد ما قلناه عبارة البيهقي التالية: «وبلغ أبو حفص (عمر) إني» إلى سيروان» وضم بني وأزغيت وقسمهم على نصفين فأعطى نصفهم لأهل تيمبل والنصف الثاني لهضاعة...» كان هذا (عند أولادنا) منزلة ولطة وأيات ببخاز ونهيا المرحومون لقتالهم عام 549هـ/ 1155م

15. اليكزي (أبو عبيد عبد الله)، كتاب المغرب في ذكر بلاد إفريقيا والمغرب، أخرجه البارون دو سلاتن، باريس، 1965، ص 152-153.

16. أنظر أحمد الدقيق، المجتمع المغربي في القرن التاسع عشر، الطبعة الثانية، 1983، ص 51 وما بعدها.

17، أنظر أخبار السيدة مسعودة بنت الشيخ أحمد بن عبد الله الوزغيثي الموارزاني عند كل من محمد الصغير الإلراني، نزاهة الحادي بأخبار ملوك القرن الحادي، أخرجه هوالدس (1888) الطبعة الثانية، الرباط (بدون تاريخ)، ص 79؛ وأحمد بن محمد القري، روضة الآس العاطرة الأنفاس - الرباط 1983، ص 64 وما بعدها؛ والعباس بن إبراهيم، الإعلام بمن حل مراكز وأسمات من الأعلام، الرباط 1977، ج 7، ص 269 وما بعدها، والناصرى الاستقصا، الدار البيضاء، 1955، ج 5، ص 89، 117 وما بعدها.

18. محمد جحي: الحركة الفكرية بالغرب في عهد السعديين، الجزء الأول، الرباط 1976، ص 121، انظر كذلك محمد الصغير الإفرائي: نزهة الحادي، ص 169، العباس بن إبراهيم: الإعلام، 1977، ص 8، ص 449.

19. نزهة الخبازي، ص 169.

20. عبد العزيز بن محمد الغضائري، *مناهل الصفا في أخبار الملوك الشرفاء*، تحقيق عبد الله كتيون، تطوان، 1404.  
ص 68-69؛ وكذلك ص 25.

21. أنظر الإفراسي، *الفرقة*، ص 158.

22. أنظر مازمول كبريال، *الزيفيا: الجزء الثالث*، ترجمة محمد حجي، وآخرون، الرياض، 1989، ج 1، 146، 149.

151، وزير معناني، الهرير والخرن، ص 315.

23. انظر شارل دي لوكو، المرجع السابق، ص 81

24. أنظر روبرتسون، *التبشير والفنونة*، ص 329 وما بعدها، 334 وما بعدها، *العناصر من إبراهيم: الإعلام*، (1) ج 7، ص 236 وما بعدها.

Maroc, 1/500.000<sup>e</sup>. Carte des tribus, 1962. — : 29.

Dressé, dessiné, et publié par l'Institut Géographique National. Annexe du Maroc-Rabat.

أصبحت داخل هذه الحدود أربعة وعشرون مجموعة هي : أيت تيفوت ، إداويلون ، أيت موزيلال ، أيت عثمان ،  
أيجورن ، أيت أوربال ، أيت سمنكان ( سيروان ) ، أيت ماغليب ، إبخرا من ، أيت وأعدا ، أيت واني ، أيت هوشن ،  
أيت قريبيجي - ن - زكيط ، أيت زكيط ، أيت تاملا ، أيت سمنكان ( كراوا ) ، أيت ساونا ، أيت أوزازات ،  
أيت لالا ، أيت زيب ، أيت تيدلي ، أيت تيزكي موزاليه ، أيت تاماسين ، أيت لامسيت ( أنظر السيق ،  
التفسير من كتاب الأنساب في معرفة الأصحاب ، تحقيق عبد الوهاب بن منصور ، الرباط ، 1971 ، ص 43 هامش 67 ) ،  
أيت بعض الاختلاف بين ما أورده عبد الوهاب بن منصور وبين ما تظهره خريطة القبائل المذكورة أعلاه ، وبينهما وبين  
ما أورده دوبري موتاني ( الواردة في كتابه البربر والحزن ص 225 .

شارك مع ما أورده عبد الله التباساني: رحلة الوالد في أخبار حجرة الوالد... تخفيق صدقي علي عازاكيكو، الرياض: ١٩٧١، ص ٧١-٧٢.

١١٨ البحر الجميلي يخترق الجبل المسامي ويسلكه نهر وعريه الذي يحد بين آتات تامشكنت والمنابع العليا لنهر

J. Drosch et Jacques de Lépiney, *Le massif de Toubkal*, 2e édition, Casablanca, 1942; p. 69-70. 

J. Dresch, Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif central du **الطيف**  
Grand-Atlas, cartes, Tours, 1941, Planche I (Feuille n 2) et (Feuille n 3); Commentaire, p. 7

١١٠ هذه الأسماء الثلاثة الأخيرة تنطلق على ثلاث مجموعات بشرية تحتل بالتوالي وادي، الكنعانيين وروادي بحمت (أو وادي الناصب)، وكلها روافد عني لنهر نغبيس، وتتصل هذه المجموعات بأبنت تيقنوت اتصالاً مباشراً عن طريق غمرات. وفيه وادي روافد، ومن أهم هذه الغمرات ذلك الذي يخترق تينزي-ن-ويشدان ياكنعيس ليعفيض إلى قلب وادي نغبيس (أو وادي الناصب) مهيد الموحدين.

١٥٦ ١٥٧ لا نستطيع الحزم بأن علاء الدين ينتمون إلى ألبات وأوزبكيت لأن اسمهم قديم ومثير منذ قرون، فإن هناك  
الفرق بينهما نيل إلى الاعتقاد بأنهم ساروا وزبكيتين تدريجياً. أهم هذه المعطيات هي: (١) كونهم يفتصلون  
بينهم وبين وزبكيتين، (٢) كونهم مجموعة بشرية قليلة العدد ومحدودة الموارد، (٣) كونهم معزولين للاكتساح  
والألبات وأوزبكيت الطغوسيين أكثر من أي جهة أخرى. وقد يقع ذلك في فترات يقع فيها انقراض قسم من سكان  
الطائرة الشمالية.

١١ هذا الأمر يحتوي في واقع الأمر على ثلاثة من العناصر الجبلية متقاربة ومعروفة، هي: تيزي-ن-نقوات ونيزي-ن-  
 تيزي-ن-نقوات، العناصر الأولان يخصصان إلى وادي رذات، والعنصر الأخير يخصص إلى وادي الزات. انظر: *Atlas*  
*de Foucault, Reconnaissance*. P. 96

Cartes des Tribus du Maroc, dans Liste des confédérations, des Tribus et des principales fractions du Maroc (1935) publiée par la Résidence Générale de la République française au Maroc.

33. Anظر : Dresch et Lepiney, op. Cit, pp. 55- 59

34. أنظر البيهقي، المرجع السابق، النص العربي، ص 127-128؛ الترجمة ص 217 هامش 2؛ وابن أبي زرع، الفرطاس، الرضا، 1973، ص 212؛ ابن عذاري، الجبال، تحقيق امروسي هويبي ميرندا، ص 120. وقد كتب القزويني في كتابه آثار البلاد، عن هذا المعجم كلاماً فيه تفاصيل تقنية عن عملية الاستغلال لا توجد عند غيره. وقد استقى ذلك من مخبر مغربي اسمه علي بن عبد الله الحبحاحي، وكلام القزويني هذا نقله ج. كولان إلى الفرنسية ونشر ترجمة في مجلد 41، الفصل الأول والثاني من السنة، ص 229-230.

Bernard Rosenberger. "Tamdult, cité minière et caravannière présaharienne IX<sup>e</sup>-XIV<sup>e</sup> S", *أنظر* : 35.  
In *Hebneris-Tamuda*, vol. XL, fascicule unique, 1970, pp. 103-139.

36. أنظر محمود إسماعيل، *الخارج في بلاد المغرب حتى منتصف القرن الرابع الهجري*، دار البيضاء، 1976، ص. 275.

37. زماما يدل على ذلك وجود عدد كبير من المقوّنات الحجرية في البضاب العليا لكل من ياكور وغانكور في أعالي بيسيوان وإيلون بكن غرب المسر المذكور.

Histoire du Maroc. (Collectif), Hatier, 1967, pp. 7, 13-14-15. — أنظ. علم سيار المال.

38. تتضمن كثير من المصادر التاريخية المعرفة إشارات وأخبار أثبت ما قلناه، كالبحري، وصاحب الاستبصار، وابن عذاري، وابن أبي زرع الغنطالي، وابن مطيع (السراج)...

30. أنظر المرجع المذكور في المصاحف، 37.

40. أنظر البكري والمزوج السابق، ص 167، الإدريسي، للرجع السابق ص 16، 134، 36، وما بعدها، مجهول، كتاب الاستبصار في عجائب الأمصار، نشر سعد زغلول عبد الحميد، الدار البيضاء 1985، 206، 207، 213، عبد العزيز الفتاحي، معاهل...، ص 68، محمد الخطار الموسوي، خلال نزلة، تطورات (ديون تاريخية) ج 3 ص 4-99.

Gaston Derveldum, *Marrakech des origines à 1912*, Rabat, 1959, pp. 22-24; — أنظر كذلك :

• R. Montagne, *Les Berlières...*, pp. 13 sqq.

11. Rosenberger, *op. cit.*, p. 124 et *passim*.

41. يبدو أن كلمة «باني» أمازيغية الأصل، وتعني كون الشخص أزرقاً أو مائلاً إلى الزرقاء. أنظر: Ch. de Foucauld, *Dictionnaire Touareg-Français*, Imprimerie Nationale de France, 1951, Tome I, p. 76. Id., *Reconnais-*  
*sances...*, p. 114.

R-Montagne, *Les Berbères*, pp. 13 sqq. 15 sqq. - 42: أنظر:

43. أنظر اليكوي، المرجع السابق، ج. 155 وما بعدها؛ الأديس، المرجع السابق، ص. 36 وما بعدها.

العدد: اتم عقاري، السيان، ج 4-وصف، 11، 13.

46. انظر مقال روزا لبيب في حول تأملات، وقد اشير إليه سابقا، انظر كذلك مارمول كزيمبال، (إبريليا، ج 11 ص 140 وما بعدها).

Histoire du Maine (collectif), pp. 219, 247.

Cité de Beaumont, Reconnaisance n° 126.

فتاویٰ بعض علماء الجنوب بخصوص نظام «اینفلاس»

بالأطلس الكبير الغربي في أوائل القرن السابع عشر\*

[سؤال الشيخ يحيى المحمدي]

الاستاذ المساعد الدكتور

سأل وجهه شيخنا وبركتنا (أ) ورسالتنا إلى ربنا (2) سبحانه في صلاح أمة الناس،

الإمام العالم، العامل القدوة، الشيخ الكامل أبو زكرياء سيدي (3) يحيى (4) بن الشيخ

الإمام أبي الكبر أبي محمد سيدي (5) عبيد الله (6) بن الشيخ الإمام، شيخ المشايخ (7)،

عن أبي عثمان سيدنا سعيد (8) بن عبد النعم (9) : رضي الله عنه وعن الجميع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

هذا البحث في اللغة التاريخي، والهدف منه ان يبين تطور اللغة العربية في كل عصر من عصورها التاريخية، ويوضح كيف كانت تتغير وتتبدل مع تغير الظروف الاجتماعية، السياسية، الاقتصادية، والفكرية، ويذكر كيف كانت تتأثر بالثقافات الغريبة، وكيف كانت تؤثر في الثقافات الاخرى.

الطبعة الأولى: 1991 أعمال الندوة في الجزائر، الجمعية المغربية للبحث التاريخي، وجدة 1989



ونصه :

سيدي رضي الله عنكم (11) وسنا (12) في ذرى الجيد صعودكم وارتقاؤكم. جوابكم لله تعالى فيما يفعله بعض أهل البادية، أهل الجبال منهم، من أنهم يجتمعون عن آخرهم، ويعملون منهم أهل الحل والعقد، ويقولون لهم: إنفلاس، ويسميتهم بعضهم (13) الضمان (14). ويصدر الاتفاق منهم (15) على ضوابط ومصالح عندهم من أن كل من قطع طريقا على الصادر والوارد ببلادهم (16)، يستردون منه ما سلب (17) من الأموال إن كانت قائمة العين، وإلا غرموها له، ويعاقب بالمال أيضا، ويسمون ذلك أنصافا عندهم. ويهدمون داره، ويذبحون بقرته، يأكلونها ردعا له ولأضرابه. وإن لم يكن بيده شيء، يباع عليه ملكه (18) بحضرتة في ذلك جبرا، وإن لم يكن له ملك، أخذوا قيمة ما سلب من أقرابه.

وإن أعان الأيتام أو الأراامل (19) على فساد أو قطع سبيل، ربما ينصفونهم رعايا للمصلحة بزعمهم ولوازم البلاد. وإن المتهم عندهم يعطي خمسين يمينا، يعينه أقرابه في حلفها. ومنهم من يعطي عشرا، وما يأخذون منهم (20) من العقوبة بالمال، يسمونه بالأنصاف (21). يأخذون ذلك (22) من الغني والفقير، والأيتام والأراامل وأهل الدين (23) وعكسه. ويزعمون أنهم لو تركوا هذا لما انضمت كلمتهم، ولا استقام أمر بلادهم، ولا أمنت سبلهم، ولكثر الفساد فيها والفراخش ظاهرا وباطنا، لتفقدان الأحكام منها (24).

فما الحكم في كل ذلك؟ وما يؤخذ منهم من العقوبات بالمال (25) المدعو (26) بالأنصاف (27) في ماذا يصرف فيه؟ هل لهم أن يأكلوه؟ أو كمال جهلت أربابه؟ أو يره عليه ماو على المساكين أو في سبل (28)؟ أو يكون لبنت المال كالقبيء؟

أجيبوا (29) لنا على ذلك كله فصلا فصلا مأجورا. أبقى الله شهاب علمكم. وأطال بقاءكم (30) نقما بكم. والسلام عليكم والرحمة (31) والبركة.

فأجابوا (32) كل بما يسر الله له.

## جواب أحمد بابا الصنهاجي

ومن أجاب عنه الفقيه الحافظ سيدي أحمد بابا (33) أمتع (34) الله به الإسلام. ومن الجواب (35):

الحمد لله، الجواب وبالله التوفيق:

إن هذا السؤال اشتمل على فصول، يحتاج كل فصل إلى الجواب عنه لحدة (36). أما قولكم (37) يجتمعون عن آخرهم إلى قولكم (38): الشيخ والضمان... فاعلم أن الموضع الذي لاسلطان فيه أو لا يلحقه حكم (39) السلطان، إن اجتمع جماعة المسلمين فيه على إقامة أحكام الشرع على الوجه المشروع، فإن حكمهم يقوم مقام السلطان والقاضي، حيث لاسلطان ولا قاضي. ويجب عليهم السعي في (40) الدخول تحت حكم السلطان. (41) لا يجوز البقاء قوضي للأحاديث الكثيرة، كحديث (41): «من مات وليس في عنقه بيعة مات ميتة جاهلية».

أما جعلهم الضوابط والأحكام على مقتضى المصالح، فإن كانت جارية على وجه الشرع، فليس يجعل، بل إنفاذ (42) لأحكام الشرع؛ وإن كانت على خلافه، فأمر حرام لا يجوز قطعا، يعلم فساده كل من له أدنى إلمام (43)، فلا تكون (44) الأحكام إلا على مقتضى ما شرعه الله على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم، وبينه علماء سنته ليعين للناس ما نزل إليهم (45). وعلى ذلك تجري الأحكام والوقائع، ومن يتبع غير الإسلام دينا فلن يقبل منه وهو في الآخرة من الخاسرين».

والقضية (46) صادقة (47) في الأصول والفروع، فسواء اتبع دينا غيره أو ابتدع النظام المبرر حكمه.

أما استردادهم (48) ممن (49) قطع الطريق ما أخذه من الأموال بعينها، فإن كانوا يردونها لمواليها، فهو فعل حسن وأمر مستحسن، أمر به الشرع، وإن كانوا ليأكلوها، فأمر بفساد حرام، بل زادوا شرا على شر، وكل ما يغرّمونه (50) للقطاع مما أكلوه [ف] حكمه ما تقدم أنفا.

(220) ، ومنعه من طاليد. وإغرامه إذا منع صاحب الحق، جاز على المذهب، ولو كان أرملة. واليتيم إذا أفسد (221) وحده أو معينا، يلزمه الغرم في ماله. وأما إحنلاف (222) المنهم ما ذكره باستعانة (223)، فلم أقف على ما يقتضي جوازه (224).

وأما عقوبة الجناة أو معيّنهم (225) بأخذ الإنصاف، فذلك من العقوبة بالمال، وفيها ما علم في المذهب وخارجه. فليست من تغيير (226) الشرع بالاتفاق.

فليس يلزم من الكفر ما لزم في بعض أجوبة المراكشيّين، إذ لاتصدق حقيقة الكفر على مرتكب ذلك. وقد (227) وقفت (228) على كلام لبعض من ابتلي بأمر القبائل وعرفها، وهو الفقيه سيدي الحسين ابن عثمان الجزولي التاملي (229). يقول فيه: «ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على (230) غير مذهب مالك. وأقلها مخالفة للشرع، انتهى ما وقفت عليه منسوباً له. وأيضاً العلامة (231) البرزلي (232) قال: «اعلم أن (233) اليوم يتونس أن من أرسل البهائم في الكروم والزروع، فإن ربها (234) يبلغه إلى حاكم الفحص فيغرمه عليه كذا (235) وهو مدخول عليه. وكان شيخنا الفقيه ابن عرفة (236) يستسهل ذلك ويأمر الحاكم (237) بأن يغرم (238) ذلك لحسم المادة، ويكون من باب العقوبة بالمال. وكذا كنت أستمعن من سألني من قبل ذلك. وأحتج بأن (239) من جرت عادته بإرسال البهائم في الكرومات والزروع، يصير بذلك مستغرق الذمة، سائغاً لكل الناس كالفيء: إن وقع فيها الذنب فليترك (240) فيها. انتهى كلامه بواسطة من قيد غرائب مسائله، على أنني رأيت هذا في الأصل. وتعلق بحفظي (241) منه ما لابن عرفة قبل هذا.

وأما تخريب داره، أي اللص، فيؤخذ من قول شهاب الدين القرافي (242) في «شرح الصقيع»، حيث تكلم على الإتلاف. آخر «التنقيح»، ونصه: «ومن ذلك، أغني القنصل (243) بالإتلاف، قتال الظلمة لدفع ظلمهم، وحسم مادة فسادهم، وتخريب ديارهم، وقطع أشجارهم، وقتل ذوابهم، إذا لم يمكن دفعهم إلا بذلك». انتهى.

وقد كان تقدم (244) أن الجماعة تنزل منزلة السلطان أو نائبه كالقاضي حيث لا يكونان، وقد نص عليه أبو عمران القاسي (245) في التعاليق (246) في «كتاب الدية»، كما نص عليه (247) في مكان آخر، على أنه يخبران (248) في الصلح أو الدية أشد فيه (249) إذا خيف من ازدياد الفساد والقتال. ثم إذا تمكن ولي القتل من القود بالشرع (250)، وفتياه هذه إذا كانت (251) فيما يقع ببلاد (252) المصامدة. وفي مسائل المشرقي (253) حيث تكلم على ديار الفساد مانعاً: «قيل إن (254) العمل اليوم على تخريب ديار من هذه حالته، ولعله نظير الحرق الذي أمر به في الرواية (255). وعن يحيى بن يحيى (256) أرى (257) أن (258) يحرق بيت الخمار. قال: وأخبرني بعض أصحابنا أن «الكا استحب حرق بيت المسلم الذي فيه الخمر، وفي مسائله، في محل آخر، في التعزيرات (259)». وأمر صلى الله عليه وسلم بكسر الإناء من الخمر وشق ظروفها. وأمر صلى الله عليه وسلم بتحريق الخمر (260) الذي غُل من الغنمية، وأضعاف الغرم على كاتم الضالة. وأعرف عمر المكان (261) الذي يباع فيه الخمر. وأحرق (262) رضي الله عنه قصر (263) «عند (264) بن أبي وقاص، لما احتجب فيه عن الرعية، وصار يحكم في داره. انتهى (265). «ما قصه، منه والغرض منه التنبيه على أن العقوبات بالمال أو فيه لا توجب كفراً. وأما النظر في أهل النبي صلى الله عليه وسلم أو قوله أو الصحابي، فمن وظيف المجتهدين (266). وأما المال المأخوذ على جوازه، ففيه (267). ونقل عن ابن عرفة أنه يدعى من عرف بالفساد إلى «الفاقد»، قوة القاسي، وإن أدى إلى غرم المال عنده، لأن ما في يده من أموال الناس والتباعات (268) لا فلك له فيه، فبييت المال أولى به منه، ولأن فساده لا يكفده إلا الحاكم، من باب ما لا يملك (269) إلى الواجب (270) إلا به. انتهى.

(عبدان إنفلاس كالحكام بالخواضر (271) فيما ذكر. والله أعلم.

وكتب مستغفراً من ذنبه (272) من بضاعته مزجاة (273) في العلوم، وقصوره ظاهراً، بحسبى بن عبد الرحمن السكتاني (274) لطف الله به ووفقه بجه أمين.



## [جواب القاضي إبراهيم بن يونس]

وللقبيد الأجل (275) القاضي سيدنا إبراهيم بن يونس (276) في المنازلة كان الله له (277) :

الحمد لله وصلى الله على سيدنا ومولانا محمد وآله وصحبه وسلم تسليما .  
الحمد لله رب العالمين والعاقبة للمتقين . فهذا السؤال يتوقف في ابتدائه على مسوغات ومراعاة المصالح للمصالح (278) والأصلح وسد الذرائع (279) الذي هو (280) أصل مذهب مالك رضي الله عنه ، ومع ذلك لا تنتظم مصلحة الدين إلا بإتمام مطاع أو وال (281) متبع . فلما كانت هذه الشريعة الباغية خرجت عن حكم إمامنا نصره الله ، ولم يتمكن حكم الشرع فيهم (282) ، لصعوبة جبالهم وعدم انقيادهم وتخليهم وطعهم على ما حملهم عليه الشيطان (283) ، وجبلت عليه نفوسهم من نزعاته (284) حتى اعتقدوا أن ما (285) يأتونه ويقع منهم من النهب وقطع الطريق وسفك الدماء وكشف المحارم ، جائز يسوغ لهم ذلك (286) . واتفاق هذه على إقامة التفاليس ليس بسائع بل واجب ، وعلى عدمهم عند عدم ماذكر من اقتحام ماذكر من ذكر أعلاه .

وأفعالهم (287) فيهم (288) جائز سائح [كذا] لا يخل لأحد [أن] يعارضه (289) بما يخالفه (290) . ويجب على كل من كان قريبهم إعاتتهم ، يكون ذلك (291) شراذم لغيرهم ومقموعة لمن سمع بهم من أمثال أمثالهم ، لعظيم ما انتهكوا وأظهروا من قتل الناس وهتك محارمهم وإخراجه ونصب الغارات على الضعفاء والمساكين بما لا يخفى على من أنصف وقال الحق ، والله يقول الحق (292) .

## I - تقديم الوثيقة

## 1 - التعريف بالوثيقة

في أوائل القرن السابع عشر الميلادي (ق 11هـ) ، وجد أبو زكرياء يحيى بن عبد الله بن يحيى بن عبد النعيم الحاحي (ت 1035هـ / 1626 م) «إلى فقهاء الوقت ، السؤال الوارد في أول المجلد التي نحن بصدد التعرف عليها .

وقد أجاب عن هذا السؤال خمسة من الفقهاء ، وهم بالتوالي ، حسب الترتيب الذي ذكرناه في النسخة المعتمدة ، أي التي ومزنا إليها بحرف «س» :

1 - أحمد بابا التنيكتي الصنهاجي المعروف بالسوداني المتوفى بتنيكتو عام 1032 أو 1033هـ / 1622م أو 27-1626م . التقى به المقرئ بمراكش قبل عام 1602م .

2 - محمد الواحد بن أحمد الرگراگي ، مفتي الحضرة المراكشية . وهو - بالرغم من أنها لا تصرف تاريخ وفاته - معاصر لأبي زكرياء يحيى الحاحي ، أي كان حيا في الوقت الذي طرح فيه السؤال . وقد لقيد المقرئ بمراكش حوالي عام 1010 هـ / 2-1601م ، وذكره في «تاريخ الأبي» .

3 - محمد بن عمر الهشتوكي ، قاضي مراكش ، والمتوفى بها عام 1098 هـ / 87-1098م .

4 - عيسى بن عبد الرحمان الرگراگي السكتاني ، قاضي الجماعة بتازودانت ثم تاراف . وهذه الأخيرة توفي سنة 1062 هـ / 52-1651م .

5 - القاضي القاضي إبراهيم بن يونس ، وهو شخص مجهل كل شيء عن حياته والفترة التي عاش فيها (293) .

## 2 - تاريخ كتابة الوثيقة

إذا لم نجد أي من هذه النسخة تاريخ كتابة السؤال بدقة أكثر ، فإن هناك قرائن تمكن من ذلك . أهم هذه القرائن هي كون أحد المجيبين عن السؤال ، وهو أحمد بابا السوداني ، غادر مراكش سنة 1010 هـ / 6-1601م . ومعنى هذا أن السؤال طرح قبل مغادرته لها . أما القرينة الثانية ، فتكمن في تصور السؤال نفسه . فهو يطرح مسألة عدم خضوع سكان جبل هون للسلطة الرگراگية ، وطرح وجههم عن منطقة نفوذها ، واستقلالهم في تنظيم شؤونهم خارج الإطار

القانوني الغزنوي - كل هذا في نظرنا لا يمكن أن يبرز بهذا الشكل المستقر في عهد المنصور الذهبي الذي بلغ السعديون في عصره أوج قوتهم واستبدادهم. وإذا كان هذا صحيحا، فالسؤال يكون قد وضع إذن بعد عام 1603م أي بعد موت أحمد المنصور. وبذلك نكون قد حصرنا الفترة التي كتب فيها السؤال والأجوبة الأربعة الأولى على الأقل فيما بين 1603م و1606م.

واعتمادا على ما ذكر نقول بأن هذا السؤال ربما كان أول ما دشن به أبو زكريا يحيى الخاخي عهد ولايته على رأس زاوية أبيه يتافيلالت، أيت تافنت. لأن أباه سيدي عبد الله بن سعيد توفي في نفس السنة التي مات فيها المنصور الذهبي.

### 3- الهدف المحتمل من وضع السؤال

إن تحديد تاريخ كتابة السؤال يساعدنا على إبداء ملاحظة هامة لها دلالة تاريخية مؤكدة. هذه الملاحظة يمكن تلخيصها فيما يلي: إن طرح هذا السؤال من قبل شخصية دينية مرموقة، لها وزنها على المستوى المركزي (294) وعلى المستوى الإقليمي والمحلي، إن طرحه على فقهاء مراكز العاصمة السياسية، وعلى قاضي الجماعة بتارودانت عاصمة إقليم الجنوب بالذات، هو نتيجة لشعور واضح بوجود أزمة خطيرة في مجموع أنحاء البلاد. وبالفعل، فإن البناء الذي شيده المنصور الذهبي، وجعله يرتكز أساسا على شخصه، بدأ ينهار قبل وفاته بفعل الزلزال، وباء استتال وطال من عام 1007 إلى عام 1016 وعم سهل المغرب وجباله، حتى أفتى أكثر الناس ومات جمع من الأعيان وبه مات السلطان أبو العباس أحمد المنصور (295).

وبعد موته، انهيار تماما بفعل تنازع أبناء المنصور على السلطة، فتحررت القوى النافرة، واستشرى الفوضى وانعدم الأمن. مما اضطر المجتمعات الجبلية وغيرها إلى تطبيق قوانين زجرية وضعية على المفسدين والمجرمين حفاظا على أمنها وبقائها. وبشأن هذه القوانين (الأعراف)، وضع السؤال. إذا كان يحيى الخاخي يهدف من وراء وضع هذا السؤال إلى إشعار أعلى الشخصيات الدينية الرسمية في عاصمتي الجنوب، بأن الأمور قاسدة على

المستوى الوطني، فإن سؤاله يظهر كذلك أن شيخ الزاوية لم يستطع أن يحول دون نقشي ظاهرة إينفلاس في جبله. والغالب على الظن أنه لم يحاول القيام بذلك، لأن المؤسسة قديمة ومتجذرة. وهو أولى أن يعرف ذلك ويتحققه. وانطلاقا من هذا، يمكن القول بأن الشيخ وزاويته، بالرغم من السمعة الطيبة التي يتمتعان بها، لم يتمكنوا من تغيير عادات سكان الجبال التي ينتميان إليها، وخاصة فيما يتعلق بتنظيم الشؤون السياسية والاجتماعية وتسييرها. فـ دور الزاوية في الجبل ليس، في مثل هذه الحالة، إلا دورا استشاريا مندمجا في النظام العام، لأن الزاوية نفسها هي بطبيعتها نموذج حي لظاهرة الخروج عن هيمنة السلطة المركزية، إن لم تكن تعبيرا سلبيا لرفضها أو عدم الاعتراف بها. فالزاوية واجتماع في المناطق العليقة (296) مؤسسات متكاملتان تحتضن كل واحدة منهما بالأخرى، للتعبير عن اختيار ضروري وملائم، مع تلافي كل مواجهة مكشوفة مع السلطة المركزية التي ترفض كل تطور طبيعي للمجتمع خارج النموذج الذي تحميه. وفي هذا المجال، تعطينا زاوية تاسافت برادي نفيس مثالا معبرا عن مدى تلاحم مصالح الزاوية والسكان، وتشابه المواقف كلما كان الأمر متعلقا بالعلاقة مع الخزن. وهذا ما لاحظناه في كتاب «رحلة الوافد» لعبد الله بن إبراهيم من خلال موقف شيخ الزاوية في النصف الأول من القرن الثامن عشر (297).

### 4- نسخ الوثيقة

إن نسخة الوثيقة التي اعتمدها - وهي في حوزتي - كانت أصلا في زاوية «أستيف» بإسكساوان (أو سكساوة) بالأطلس الكبير الغربي. وقد عثرت عليها في إينتانوت في صيف 1971. وهي تشتمل، زيادة على السؤال المذكور والأجوبة عليه، على نوازل أخرى أهمها، وتعلق بمسائل زراعية أخرى محلية وغير محلية، وهي بصيغة عامة سهلة القراءة (لغة كاملة، غير أن اسم الناسخ، وكذا تاريخ النسخ غير واردين فيها، إلا أن هناك ما يدل على أنها استنسخت من النسخة التي جمعها عبد الله بن سعيد الهزالي عام 1233هـ / 1811م وهي نفس النسخة الموجودة بالخرانة الملكية. تحت عدد 5813. وفي هذه ورد اسم

الشيخ والشيخ السني (298).



والجدير بالذكر أن هذه النسخة لم يطلع عليها المهتمون بالموضوع، بمن فيهم الأستاذ جاك بيرك الذي خص إسكساروان بدراسات عديدة.

هناك نسختان أخريان بالخزانة الملكية بالرباط، ليس بينها اختلاف كبير، إلا أن مقارنتهما مع نسخة استيف مكن من تصحيح الأخطاء وملء بعض البياضات الموجودة في هذه أو تلك:

- الأولى متهمتا توجد ضمن مجموع (رقم 6337)، مكتوبة بخط مغربي مقروء، وهي بصفة عامة سليمة غير متأكلة. وهي التي أسماها المرحوم محمد العثماني: «التوازل الجزولية» (299).

- أما الثانية، فمستقلة في ورقات معدودات (9 أوراق) مفككة وبها خروم وثقوب كثيرة، وهي التي تحمل رقم 5813. خطها مغربي مقروء وتحمل عنوان «أجوبة في شأن القوانين العرفية»، وتنسب أحيانا لأحمد بابا السوداني.

وهاتان النسختان هما اللتان أطلع عليهما بعض الباحثين المغاربة، كالأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني، مؤلف كتاب «الوواح جزولة»، والأستاذ محمد حجي الذي خص موضوع ألواح سوس بفصل متميز في كتابه «الحياة الفكرية بالمغرب في عهد السعديين» (300): تحدث فيه عن تاريخ هذه الألواح، وأتى بنماذج منها، كما خص أجوبة الفقهاء المذكورين سابقا عن سؤال يحيى الحاحي، ما عدا جواب ابن يونس.

وأخيرا نشير إلى أن الأستاذ عمر بن عبد الكريم الجدي أورد ضمن مصادره عنوان النسخة رقم 5813، واستعرض مشكل الألواح في الجنوب المغربي معتمدا أساسا على ما كتبه عنه محمد العثماني في «الوواح جزولة» (301).

##### 5- ملخص مضمون السؤال

إذا أردنا تلخيص ما ورد في سؤال أبي زكرياء يحيى الحاحي، فيكون مضمونه على الشكل التالي:

- اتفاق أهل الجبال على تكوين جماعة إيفلاس أو أهل الحل والعقد؛

- اتفاقهم على إصدار ضوابط وقوانين يعتمدونها في أحكامهم. ومن هذه القوانين:

- استرداد المال من الجاني إن كان قائم العين.

- تغريم الجاني إن كان ما سلب غير قائم العين.

- العقاب بالمال وفي المال ويسمى هذا الإنصاف (لنصاف).

- هدم دار الجاني.

- ذبح بقرة الجاني وأكلها.

- بيع ملك الجاني جبرا إن لم يكن بيده شيء.

- أخذ قيمة ما سلب من أقاربه إن لم يكن له ملك.

- أخذ الإنصاف أو الدعاثر من الأيتام والأرامل إن أعانوا على فساد.

- تخليف المتهم خمسين عينا أو عشرا، يعينه أقاربه في حلها.

- أخذ الإنصاف من الجاني كيفما كانت وضعيته (غني أو فقير أو يتيم أو أرملة أو من

أهل الدين).

الهدف المراد تحقيقه من قبل جماعة إيفلاس:

- انضمام كلمتهم.

- استقامة أمر بلادهم.

- أمن السبل.

- الحد من الفساد والقواحش.

السبب الدافع إلى ذلك:

- انعدام الأحكام الخزنية في بلادهم أو فقدانها.

##### 6- ملخص مضمون الأجوبة

أما أجوبة الفقهاء المذكورين، فإنها تختلف من حيث الشكل ومن حيث المضمون.

فمنهم من أجاب بالمنع جملة وتفصيلا، ومنهم من تأمل السؤال في تفاصيله وبين ما هو جائز شرعا وما ليس كذلك في ما طرحه السؤال من مسائل.

وهكذا نجد أن جواب عبد الواحد الركني كان سريعا مقتضيا وحاسما. فقد اعتبر ماورد في السؤال أهواء صادرة عن مفسدين يرومون خرق حرز الدين، واختتم بقوله: «... ولو علم الله في شيء من ذلك خير الخليفة لأورده في المحمودة طريقته. فعلى من بسط الله يده أن يعمل من ساعد جده جهده في إماتة هذه البدع الشنيعة والمبادرة لسد ما قد يكون إليها ذريعة...».

وأجاب محمد بن عمر الهشوكي، وقال مباشرة بعد الحمدلة: «إن الضوابط التي اتفق عليها الشيوخ والضمائم هي ضلال مبین (...). فترك الأحكام الشرعية واستنباط ضوابط وقوانين تخالف أحكام الشرع المحمدي كفر صراح. فيجب على من مكته الله في الأرض أن يحسم مادة أولئك الفجرة ويردهم إلى الشرع ولو يقتلهم».

وجاء جواب أحمد بابا الصنهاجي مختلفا عن الجوابين السابقين، لأنه أجاب عن السؤال فصلا فصلا، ولأنه تمكن بذلك من تمييز الأحكام المقبولة شرعا واخالفها للشرعية، من بين الضوابط التي وضعها إينفلاس.

فقد أجاز أن تقوم الجماعة مقام السلطان في «الموضع الذي لاسلطان فيه أو لا يلحقه حكم السلطان»، وأجاز لها أن تضع الضوابط والأحكام على مقتضى المصالح، شريطة أن تكون جارية على وجه الشرع؛ وأباح استرداد الأموال بعينها من قاطع الطريق، على أن ترد لأصحابها.

ولم يجز العقوبة بالمال، لأنها «لا تجوز في المذهب إما اتفاقا وإما على المشهور»، وبالتالي فالإنصاف بالمعنى الراود في السؤال شيء ممنوع وحرام. واعتبر كذلك أن أخذ أموال أقارب الجاني، لاسيما الأيتام والأرامل، «من أعظم الكبائر»: «إذ ليس في الشرع أخذ الإنسان بجناية غيره». وقال كذلك: «وأما تخليفهم المتهم خمسين يمينا، فمن جملة تغيير الشرع».

أما أبو مهدي عيسى بن عبد الرحمان السكتاني، فقد كان جوابه مخالفا لكل ما سبق

في كثير من الجوانب، وكأن تطرقه إلى المسألة ليس فقط نظرة المفتي المتشدد الغيور على الأحكام الشرعية، بل نظرة الفقيه المتفتح الذي لاتصدر آراؤه عن مجرد اقتفاء النصوص واستعراضها بحثا عن حجة تبرر رأيه في المسائل، وإنما تصدر كذلك عن تأمل عميق في الجذور الاجتماعية للمسألة المطروحة، وقيمتها العملية بالنسبة إلى المجتمع؛ ولذلك لم يتردد في الالتجاء إلى أكبر باب من الأبواب المؤدية إلى الاجتهاد الذي يتجلى في القاعدة المالكية: «الضرورات تبيح المحظورات»؛ وربما كان على استعداد لأن يذهب بعيدا في اتجاه يعطي الاجتهاد معناه الكامل، بالالتجاء إلى المذاهب الإسلامية الأخرى، غير المذهب المالكي.

إن جواب السكتاني الثاني على الخصوص جاء هو كذلك مفصلا، وقال بأن مايقوم به إينفلاس فيه الجائز وغير الجائز. فالجائز في رأيه هو «اتفاقهم على عريف يصدر عن رأيه، وتعاهدهم على التعاون في الأخذ على أيدي المفسدين من المتلصصة وقطاع السبل والسراق، وفي استرداد المنهوب المتعدى في أخذه، بعينه إن وجد، وإلا فبإغرام قيمته من ماله قهرا...»، «فجعل المسألة من قبيل تغيير الشرع على الإطلاق غير صحيح، لأن صنيعهم منه ما يجوز بلا إشكال ومنه ما يمتنع، ومنه ما يجوز على غير مذهب مالك، وفيه باختلاف».

وأجاز مؤاخذه غير الجاني إذا أعان على الجناية، ولو كان يتيما أو أرملة؛ وأكد أن العقوبة بالمال ليست من تغيير الشرع بالاتفاق، وأتى بأدلة من السلف نصت ما ذهب إليه، كما ثبت جواز القتال بالإنلاف أو العقوبة في المال.

وأخيرا نشير إلى أن السكتاني يبرز تفهمه للمسائل التي طرحها السؤال بوجود ضرورة مجتمعية وسياسية تفرض على سكان الجبال القيام بما قاموا به. وقد لخص ذلك في الفقرة التالية: «وما ذكر من فقدان الأحكام من بلادهم، وتعذرهما على وجهها مما لا ريب فيه ولا إشكال، وليس من رأى كمن سمع، وإهمال أمر بلادهم، مع ذلك، أضر، إذ يصح معه الخرق على الرافع، ولا يمتنعون من إقامة حد الخرابة والسرقة لأن بلادهم بلاد عصبية ولقوف، فما يفعلونه من التغيير على المفسدين غاية مقدورهم...».

كما لم يفته أن يوجد عبارات التقدير للفقهاء المراكشيين، لأنهم لم يتفقوا في الجواب،



ولأنهم لا يعرفون شيئا عن أحوال البادية،

أما ابن يونس، فإنه اعتبر أن أمر الجماعة لا ينتظم إلا بإمام مطاع أو آل متبع. وبعد أن استنكر ما يقوم به المفسدون وقطاع الطرق في المناطق الخارجة عن حكم السلطان، قال: «اتفاق هذه القبائل على إقامة النفاليس [إيفلاس] ليس بسائع بل واجب...»؛ واعتمد في جوابه هذا أصلا من أصول مذهب مالك، وهو مراعاة المصالح وسد الذرائع؛ ثم أتى بنصوص مقتبسة من كتب التوازل تزيد ما ذهب إليه وأيداه من رأي.

## II - ملاحظات حول السؤال والأجوبة

### 1- مغزى السؤال والأجوبة

تلك كانت أجوبة فقهاء كانوا كلهم قضاة أو مفتين أو هما معا. ومعنى ذلك أنهم كانوا كلهم يحتلون مناصب رسمية، كانت تعتبر آنذاك من أعلى المناصب، ولا يتولاها إلا من له حظوة لدى السلطان. ولذلك، فأجوبتهم لا بد من أن تكون متبلسة بخلفيات الصيغة والانتماء. ويظهر هذا جليا في ربطهم مسألة إيفلاس وسن القوانين الوضعية بالخروج على السلطة الرسمية، واقتراح الشرع الإسلامي في أذهانهم بتلك السلطة وأجهزتها الحاكمة؛ وسكوتهم المقصود عن ضعف الحكم المركزي وفساده، وما يعانيه السكان الخاضعون في المدن والسهول من نهب وسلب وتشريد وقتل من هذا وذاك من أبناء المنصور المتنازعين على الحكم أو من الثائرين عليهم من كل ناحية (انظر الجزء السادس من «الاستقصا»، كما يظهر ذلك في عسكهم المتشدد، في معالجتهم للسؤال، بالمذهب المالكي وإلحاحهم عليه دون غيره، مع عدم استغلال الإمكانيات الهائلة التي يوفرها المذهب المذكور لدمج العرف في الشرع بجميع الوسائل (302).

واعتقد أن محارلة التعريف على الدوافع غير الدينية التي جعلت صاحب السؤال يطرح سؤاله بالشكل الذي طرحه به، وجعلت أصحاب الأجوبة بصوغون أجوبتهم بتلك الصيغة، هي التي سببرز أكثر الأبعاد السياسية التي تتوارى خلف ظاهرة مجتمعية غير مستجدة.

أثارت الاهتمام في وقت معين، واتخذت في بروزها طريقة سؤال نوازلي، طرح على مشرحة العقل الفقهي ورؤية المذهب المالكي، الشيء الذي جعلها تظهر وكأنها نازلة مؤقتة ومعزلة، وبالتالي كأنها ظاهرة غير متجذرة لا تنطوي على أي استمرارية تاريخية، ولا على أي صيغة بنوية. وتلك في نظري هي أكبر الصعوبات المنهجية التي تواجه المؤرخ حين يروم استغلال مادة أدب النوازل. ولكي يتجاوزها لا بد من أن يكون له موقف مبني ومسبق من طبيعة المادة نفسها كأسئلة وأجوبة. فالأسئلة عبارة عن وثائق إعلانية - إن صح التعبير - تنبئ بوجود ممارسة ما أو بوقوع حادثة أو بحدوث مشكل أو بنزول نازلة... دون ربط ذلك كله بالسياق المجتمعي والتاريخي. ولكي يتم ذلك، ينبغي للباحث أن يتزود من أماكن أخرى. فيقدر ماهي وثائق مباشرة ذات أهمية قصوى في مجال التاريخ المجتمعي بصفة خاصة، كذلك هي وثائق مختصرة ومجزأة، تشردها الثغرات الزمانية والمكانية.

أما الأجوبة، فأهم ماخذ عليها بالنسبة للمؤرخ هو في نظري كونها تقتصر على العموم على الدفاع عن القواعد الشرعية انطلاقا من النصوص الموروثة، وفي بعض الأحيان دون بذل مجهود يذكر للبحث عن نقاط التوافق الممكن، وبالتالي فهي غالبا ما تكون مجردة أو خالية من إشارات تاريخية كافية لإلقاء الضوء على المسرح المجتمعي الذي يعنيه الأمر. وهذا لا يعني بحال أنها أقل أهمية من الأسئلة، وإنما يعني فقط أن مصدرها المرجعي يغطي فيها على الحدث الزمني. وبذلك يقتصر غناها على المستوى النظري والعمل الفقهي، وأهمية هذا تكمن في كونه يترجم بجلاء المسار الطويل والشاق الذي قطعته عملية التقارب والتوافق بين البنيات القانونية المحلية والشرعية الإسلامية. كما يترجم نظرة المفتين - ومن خلالهم موقف السلطة الدينية / الزمنية - إلى المؤسسات المحلية الموروثة، في تعاملها مع ما يجد في حياة الناس اليومية من مسائل وأقضية، وما تقتضيه الضرورة من وسائل تنظيمية تتلاءم وفلسفة الجماعة الكامنة في نفسها والمتحركة في ردود فعلها. وفلسفة الجماعة منبثقة أساسا عن تجربتها الطويلة في مسار تكيفها مع محيطها الطبيعي والبشري.

### 2- الدلالة التاريخية للوثيقة

إن الإشكالية المطروحة أعلاه، والتي تبدو وكأنها مبارزة بين النموذج والأغاط، أو بين المشيد المتفق فكريا والمدعم دينيا وسياسيا، وبين التلقائي المبرز بفعل الممارسة المتجددة والتجربة المتراكمة، إشكالية قديمة وعامة، لا ترتبط بزمان ولا بمكان، ولا تخص مجتمعا بعينه. ولكن دلالتها التاريخية تزداد غنى وإيحاء إن هي دامت مدة طويلة دون حل حاسم، إذ يمكن ذلك الباحث من التأمل فيها وتبنيها على المدى الطويل. وهذا يسهل عليه فهمها وتفسيرها، وتحديد دورها في التطور العام للمجتمع المعني. ومعلوم أن دورها في هذه الحالة حاسم ومعقد.

إنني أعتقد أن المغرب يعتبر في هذا المجال أحسن مثال يجسم هذه الحالة. وهذا الاعتقاد يستند إلى سبب واحد مقنع هو بقاء البنيات القانونية المحلية والمؤسسات المرتبطة بها، حية نشيطة إلى نهاية النصف الأول من القرن العشرين، موازاة للشريعة الإسلامية. وإذا كان الأمر كذلك، فمن البديهي أن نفترض أن هذه الحالة كانت هي السائدة منذ دخول الإسلام إلى المغرب، مع تطور بطيء يوظفه الأخذ والرد، والمد والجزر، نحو تغلب الشريعة الإسلامية، نظريا على الأقل. هذا التطور المسحب على المجال الزمني، صاحبه تقلص مكاني تناسبي في المجال الجغرافي الذي تسود فيه المؤسسات القانونية المحلية. حتى أصبح في بداية القرن العشرين منحصرًا في جبال الأطلس الكبير والصغير وسهل سوس والأطلس المتوسط، والسهول المجاورة له من الغرب.

إن ما لوحظ أعلاه يظهر إلى حد ما مدى ارتباط هذا التطور على المستوى المؤسسي بالتطور على المستوى السياسي المركزي، ويبدو أن ذلك واضحًا، لا يحتاج إلى دليل. ومع ذلك أرى أنه لا بد من إدخال عامل آخر غير بارز ولكنه فعال يتميز بالاستمرارية والعمل الموجه نحو العمق، هذا العامل هو انتشار التصوف الفردي أولاً، ثم تحول إلى زوايا، والتي لم يقتصر عملها على الجانب التعبدى فقط، بل تعداه إلى النشاط التعليمي. وهذا الأخير ساعد على تكوين عديد من الأطر المختلفة المستوى، انتشرت هي بدورها في كل النواحي تعلم القرآن والعربية ونحت قدر الإمكان على اتباع الشريعة الإسلامية أو تعمل على تكييف

الممارسات المحلية مع تلك الشريعة.

إن انتشار هذه الفئات الحاملة للقرآن والقلم، والتي لا تتميز عن الوسط المجتمعي الذي تعمل فيه إلا بكونها تتوفر على ذلك، كوسيلة متميزة للاستزاق والعيش، في مجتمعات زراعية كل فئاتها تعتمد القوة الجسمية كوسيلة لإنتاج ما تحتاج إليه من ضروريات الحياة كان انتشارا واسعا وتمسكنا في أقاليم الجنوب بصفة خاصة (انظر اختصار السوسي، «سوس العائلة»، ص 25-26).

وقد أدى تطور هذه الفئة «المعلمة» الناشئة للدين والكتابة بالعربية، في أوساط تحمل كل شيء عن اللغة العربية، ولا تقارن الكتابة حتى في لغتها الأمازيغية، إلى جعلها تقوم - دون وعي منها ومن تنتمي إليها من المجتمعات القروية - بدور الوسيط بين هذه الأخيرة والسلطة المركزية، وذلك عن طريق خلق وضعية وسيطة تشبه انتقالية بين المحلي والمركزي على المستوى المرجعي للتشريع (إيزوف والشرع)، وعن طريق خلق حاجة جديدة إلى الكتابة وتوثيق العقود بلغة غير متداولة. وبالتالي، نتيجة لما سبق، أصبح مركز الفئة المذكورة يقوى بالتدريج، لأنها باتت ضرورية للمجتمعات المذكورة (الكتابة والقراءة)، خصوصا وأن الكتابة بدأت تغزو ميادين أخرى كالعقار والمعاملات والأحوال الشخصية... وهكذا أصبحت أشياء البادية ومشاكل سكانها - بسبب هذه الوضعية - ترتبط بالتدريج بالمؤسسات الحضرية، وخاصة منها القضائية، فبدأت هذه تطلع شيئا فشيئا على ما يجري في البوادي على المستوى العميق، وتحكم فيه تدريجيا عن طريق الفتوى، حين أصبحت هذه عناصر من العناصر المؤثرة على المتقاضين والقضاة، أي عناصر من عناصر تفكيك قواعد الفلسفة التي انبثقت منها البنيات القانونية المحلية ومؤسساتها (انظر: J. Berque Structures... pp. 325-326, 332, 333, 337).

لقد تبين لنا من خلال ما سبق مدى أهمية دخول الكتابة بالعربية في تنظيم شؤون سكان بوادي الجنوب المغربي بصفة عامة، وسكان جبل هون على وجه الخصوص. فيل يمكن تحديد الفترة الزمنية - بالتقريب على الأقل - التي بدأت فيها هذه الظاهرة في التغلغل في المناطق



إن الكتابة كتقنية تتوفر عليها نخبة قليلة جدا من سكان البوادي المعنية، لانهما هنا، لأنها قديمة الوجود فيها (القرن الرابع الهجري / العاشر الميلادي على أقل تقدير)، ولأن استعمالها كان يقتصر - فيما يبدو - على ميادين التعليم والشؤون الدينية، دون أن يمس في شيء ما يتعلق بقضايا الناس اليومية. وهذا الجانب الأخير هو الذي يعنينا الآن. وبخصوص هذا الجانب، نورد بسرعة بعض الشهادات المتعلقة بتاريخ بداية تدخل الكتابة فيه.

لقد ذكر جاك بيرك عند حديثه عن الوثائق العائلية في إيسكساوان (سكساوة) أن جل العائلات الجبلية تملك منها قليلا أو كثيرا. كما لاحظ أن جلها ينتمي زمنيا إلى ما بعد بداية القرن السادس عشر، مع ندرة بارزة في التي تنتمي إلى ما قبل ذلك (303). واعتمادا على هذا، وفي انتظار إثبات ما يخالفه، نعتبر التاريخ المذكور بالنسبة للأطلس الكبير الغربي، هو الذي أصبحت فيه ظاهرة الكتابة منتشرة، وتلعب دورا ما في تنظيم شؤون الناس.

وبعيدا عن الأطلس الكبير، في الوجهة الجنوبية منه، عشر الباحثون على وثيقة عرقية بالأطلس الصغير يرجع تاريخ كتابتها إلى سنة 1334م. ويتعلق الأمر بميثاق أجاريف أو لوح أجاريف. ويعتبر هذا اللوح لحد الآن أقدم ما وجد من هذا النوع من الوثائق في منطقة الجنوب، مع العلم أن هذا اللوح كان مشهورا ومعروفا حتى قبل القرن الرابع عشر (304).

نرى إذن أن القرن الرابع عشر بالنسبة إلى سوس، وبداية القرن السادس عشر بالنسبة إلى جبال درن، هما الفترتان الزمنتان اللتان يمكن الاحتفاظ بهما الآن توقينا لبداية انتشار ظاهرة الكتابة في ميادين غير ميادين التعليم والدين، وذلك في انتظار العثور على ما يثبت وقوع ذلك في ما قبلهما من العصور. أما عن تأخر جبال درن عن سوس زمنيا بخصوص هذه المسألة، فهو شيء طبيعي، لأن منطقة سوس لا تزود جبال درن بالمدد البشري فقط، بل تؤثر فيه، بشكل يكاد يكون مقتصرًا عليها، على المستوى الثقافي بمعناه الواسع (305).

### 3- ألواح إيزرف في الميزان

إن مسألة القوانين الخلية التي اصطلح على تسميتها بالعرف أو القانون أو الديوان أو

الألواح، حسب المناطق (306)، ليست وليدة القرن الرابع عشر وما بعده، ولم تكن مقتصورة على الجنوب المغربي أو بجزء من أجزاء البلاد، بل هي قديمة، لا كسمارسة فحسب لانتلفت النظر، ولكن كمسألة مؤسسية انتبه إليها الحاكمون - بإيعاز من الفقهاء بدون شك - واتخذوا منها مواقف مضادة أو متساهلة حسب الظروف وميزان القوى بين السلطة المركزية والكتل البشرية في مجموع البلاد، النائية منها أو الصعبة المنال على وجه الخصوص. وأقدم مثال معروف يثبت ما قلناه، يرجع تاريخه إلى عهد يوسف بن تاشفين، الذي قال عنه ابن أبي زرع: «ورد أحكام البلاد إلى القضاء، وأسقط ما دون الأحكام الشرعية، وكان يسير في أعماله، فينتقد أحوال رعيته في كل سنة، وكان محبا للفقهاء والعلماء والصلحاء، مقربا لهم، صادقا عن رأيهم، مكرما لهم، أجرى عليهم الأرزاق من بيت المال طول أيامه...» (307).

وإذا كان الأمر كذلك، فإن الجدل النظري حولها لابد أنه كان موجودا منذئذ، بالرغم من أن المصادر المعروفة لا توفر لنا الآن ما يحزم بذلك (308). وأثناء من القرن الرابع عشر، بدأ الجدل حولها يبرز شيئا فشيئا، وكثرت الأسئلة عنها وتوالى أجوبة الفقهاء والمفتين، فظهر اختلاف المواقف وتباين الآراء. ولعب الانتماء المذهبي دورا هاما في تكييف الآراء والمواقف بين التشدد والمرونة. ولحسن الحظ، توجد دراسة قيمة في الموضوع لخص فيها مؤلفها بشكل واف مسألة الألواح وما دار حولها من نقاش، مع فرز شامل لمواقف الفقهاء مضادة كانت أو غير مضادة. ويتعلق الأمر بكتاب «ألواح جزولة» للأستاذ المرحوم محمد بن عبد الله العثماني (309). ولكي نبرز المرونة العلمية التي تعامل بها المؤلف مع الألواح وعلاقتها بالشرع الإسلامي، نورد بسرعة بعض الفقرات التي تعرضت لأخطر مأخذ الفقهاء على الاعتراف، وخاصة بعض ما ورد منها في سؤال يحيى الحاحي وأجوبة الفقهاء عليه (310).

لقد قرر العثماني بادئ ذي بدء أن الاعتراف والنوازل وثائق تاريخية هامة، «لأن اللوح يظهر ما يسود الحياة الاجتماعية» (ص 148) وبخصوص قضية الخلاف قال: «... وبعد... فهذه العوامل السابقة المشابهة (... ) جعلت قضية الخلاف غير خارجة عن إطار الشرع الإسلامي...» (ص 159). وأضاف يقول: «والسكتاني عيسى يقول: البلاد الجزولية كان

فيها الفقهاء، فالغالب أن عملهم مؤسس على الفقه، وعليه جازت عاداتهم وأحكام حكمهم» (ص 159) وفيما يخص أخذ الإنسان بحريته غيره، كتب مايلي: «غير أن الفقهاء لم تخل مؤلفاتهم من التحدث عن مزاخلة الإنسان بذنب غيره، مجيزين إياها» (ص 164) وقد التمس العذر للمجزيين بقوله: «هذا، ثم إن الجزولين الذين يقومون بما يقومون به في مجتمعهم، ويضعون ما يضعون في ألواحهم حسب مصالح البلاد والعباد، فإن كان ذلك موافقا للشريعة فذاك، وإن كان مخالفا لها - ولا أعتقد هذا - فالقصد عندهم المصلحة حسب اعتقادهم وتجاربهم، فالمرء لا يلام على الخطأ...» (ص 165).

أما مسألة جواز قيام الجماعة مقام الحاكم والقاضي في حالة انعدامهما، فقد ناقشها بتفصيل، وأتى بعدد من أقوال الفقهاء في الموضوع (117 وما بعدها). ولم يفته أن يذكر بأن العقوبة بالمال وفي المال فيها خلاف، وأضاف: «يكفي أن هنالك من يقول بجوازها اختاروا» (كما يقول البرزلي ومؤيدوه)، ويوجبها اضطرابا (كما يقول التسولي ومحمد العربي القاسمي وأبو عبد الله محمدنا في نوازل)، وليس يعني ذلك، تخلصا مما يصم به الأجداد الواضعون، ولما يغمزهم به الغامزون...» (ص 152) (311).

وقبل أن نترك هذه النقطة يجدر بنا أن نشير الانتباه إلى مسألة بسيطة لم تحظ باهتمام المهتمين، بالرغم من أنها تبدو في نظرنا ذات دلالة عميقة، يساعد إبرازها على التعرف على مشاغل كاتبي الألواح ومنطلقاتهم المرجعية، ويساعد بالتالي على تبيين الجهود الذي بذلوه من أجل تكييف الضرورات المجتمعية المحلية مع الأصول الدينية السابقة للمذاهب الإسلامية. وهذا الرجوع إلى الأصول مكنهم من إخضاع هذه المذاهب لها، وبالتالي أعطاهم حرية الاقتباس من أي مذهب لدمج الأعراف المحلية في دائرة الشرع الإسلامي الشامل لجميع المذاهب. فكانوا بذلك سباقين إلى وضع أسس منهج تشريعي خلاق بأن يؤدي إلى إفراز قانون وضعي مرن لا يتنافى في شيء مع روح الإسلام. ولو تم ذلك، لكان اختلاف الفقهاء رحمة فعلا. ويبدو أن أبنا سالم العياشي ذهب في هذا الاتجاه، ولكن بدون جدوى (312).

إن المسألة التي أريد أن أنبه إليها هنا هي مسألة الاسم أو الأسماء التي أصبحت علما لهذه

القوانين في منطقة الجنوب على وجه الخصوص. ولإبراز عمق دلالتها التاريخية، نبدي الملاحظات التالية:

1) الأسماء التي تطلق على هذه القوانين كما سبق ذكر ذلك هي: العرف، الألواح، القانون، الديوان.

2) كلها كلمات مأخوذة من العربية، مع غياب شبه نهائي لكلمة «إيزوف» الأمازيغية، حتى في الكلام الشفوي، ماعدا في الأطلس الكبير، حيث تستعمل كلمة «إيكشوضن» مقابل الألواح (313).

3) وجود اختلاف ظاهر، على مستوى اللغة، بين نصوص الأعراف في الجنوب والتي توجد في الأطلس المتوسط والأطلس الكبير الشرقي، بحيث نجد أن الأولى تكتب عادة بلغة سليمة نسبيا، بينما تفتقر الثانية إلى ذلك. إذ تكتب بلغة أقرب إلى العامية المترجمة من الأمازيغية، مع بقاء جل الكلمات المؤسسية كما هي في أصلها الأمازيغي. وهذا راجع على ما يظهر إلى اختلاف المستوى التعليمي لدى محوري هذه الوثائق في كلتا المنطقتين (314).

كما نلاحظ، في سؤال يحيى الحاحي على سبيل المثال، أن كل الكلمات الأمازيغية المستعملة عربت حين انتقلت النصوص القانونية من الشفوية إلى الكتابة بالعربية. وهكذا حلت كلمات: الضمان، والإنصاف، والخلاف... محل: إينفلاس، وأزائين (بزي مقخمه)، أو تافكورت، وإيمزكان. وقد ظهر فيما بعد أن هذه الكلمات العربية التي كان استعمالها مقتصر على الكتابة أصبحت متغلبة حتى في التداول الشفوي، وبدأ مقابلها الأمازيغي الأصلي يدخل في طي النسيان. وهذه نصيحة تاريخية أخرى لدخول الكتابة بالعربية إلى البوادي الأمازيغية واستعمالها بوجه خاص في ميدان المعاملات. إذ تعربت المؤسسات والمعجم القانوني اأخيلان، في حين بقيت المجتمعات التي تستعملها محصنة بلغتها الأمازيغية، مما اضطرها إلى اللجوء إلى الفقيه كلما دعت الضرورة إلى مراجعة قوانينها المكتوبة. وبالرغم من أن أعضاء جماعة إينفلاس يحفظون بنود قوانينهم عن ظهر قلب، فإن توليقها بالكتابة العربية التي لا يعرفونها أدى إلى خلق هوة عميقة تحول دون الاستعمال.



المباشر لقوانينهم، وبالتالي فإن هذه القوانين تبقى جامدة، وإن وقع فيها تطور ما، فيبطء كبير جدا (315).

4) غلبة كلمتي العرف والألواح في تسمية القوانين اخلية في الجنوب الغربي بصفة عامة، بما في ذلك المناطق الجبلية المنزوية. والكلمتان، حسب اعتقادي، مأخوذتان من القرآن، ومن سورة الأعراف بالذات. فالأولى وردت فيها بصيغة المفرد مرة واحدة: «خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلین» (الأعراف، 199) (316)، والثانية وردت فيها بصيغة الجمع ثلاث مرات: «وكتبنا له [لموسى] في الألواح من كل شيء موعظة وتفصيلا لكل شيء، فخذها بقوة وأمر قومك يأخذوا بأحسنها، ساريكم دار الفاسقين» (الأعراف، 145)، ولما رجع موسى إلى قومه غضبان أسفا قال ينس ما خلفتموني من بعدي، أعجلتم أمريكم، وألقى الألواح وأخذ برأس أخيه يجره إليه... (الأعراف، 150) ولما سكنت عن موسى الغضب، أخذ الألواح وفي نسخها هدى ورحمة للذين هم لربهم يرهبون، (الأعراف، 154) (317).

إن هذه الإشارة إلى المصدر القرآني للكلمتين ليس القصد منها هو التذكير فقط بأن الفقهاء الذين أشرفوا على كتابة القوانين اخلية التي نتحدث عنها كان القرآن هو مرجعهم الأول في مجهودهم لدمج واقع الناس المعاش في اخیال القرآني، ولكن كذلك للفت النظر إلى غنى الحقل الرمزي الذي سبقت فيه كلمتا (عرف والألواح) في سورة الأعراف، هذا الحقل الرمزي الغني الواسع يوحى للمتاأمل فيه بتوسيع أفقه ليستوعب آفاق التاريخ. وقصص التاريخ في سورة الأعراف ظاهرة بارزة. فمن قصة آدم وحواء وإبليس، إلى قصة الخلق وتسلسل الرسل من نوح إلى موسى...

«تلك القرى نقص عليك من أنبيائها»، مع ما يتخلل ذلك من أحداث تبرز المواقف المتناقضة لدى الناس من مسألة الإيمان والكفر، والتجاذب البارز بين ما ألف الناس وورثوه عن آباؤهم، وما تدعو إليه الرسل من إصلاح وتقويم. إن هذه القصص تعكس إلى حد بعيد الجدلية التاريخية التي تنسج تطور تاريخ البشر أمام الله وبحضوره. فالذين نفذوا إلى هذا

السرى، واستوعبوا مقاصده، ونسجوا على نهجه لصالح الدين والعباد، كانوا فعلا على وعي كامل بما يفعلون، وكانوا يعرفون أن التاريخ يتحرك وأن التطور سنة لا أحد يستطيع إيقافها. فغامروا علما، وطمحوا جهلا. وكان هذا نصيب الرواد دوما. وفي هذا الإطار فقط يمكن فهم قول العقيد سيدي الحسن بن عثمان الجزولي الشافعي: (ومسائل ألواح القبائل منها ما وافق الشرع وهو أكثرها، لكن على غير مذهب مالك، وأقلها مخالفة للشرع) (318).

### خاتمة

إن سؤال أبي زكرياء الحاحي والأجوبة التي تلقاها، بغض النظر عن الخلفيات السياسية المشار إلى البعض منها سابقا، يمكن إدماجه في إطار ما يمكن أن نسميه بهم البحث عن وسائل تطبيع العلاقة بين الشرع وإيزرف، أو عن وسائل حسم الخلاف أو فسم العلاقة... مع العلم أن وجه الاختلاف المبدئي بينهما هو ذو طبيعة مرجعية أساسا: إذ الأول مذهبي ديني، أما الثاني فطبيعي وضعي، وإن كانا يشتركان في بعض الأصول البعيدة عن فترة التأسيس، أي عن فترة تبلورهما، والتي تعتبر في كلتا الحالتين قمة الاختلاف والتضاد المؤديين إلى التنافر والتصارع. لكن هذا التصارع كان يسير، بفعل التطور العادي للأشياء، نحو تغلب الأول على الثاني، لأن الأول جعل الفعل السياسي مطية له، فكان الامتداد والتوسع هدفه الدائم، فتقدم وتقوى، في حين بقي الثاني تقلصي الاتجاه، لأنه بطبيعته شديد النفور من كل ما يؤدي إلى بروز الفعل السياسي كتعبير أقصى لإرادة الجماعة. فنظام الجماعة يبنى أساسا على التعاضد العضوي، ولذلك فهي - زيادة على كونها ليست قوة منتجة - تقف، في ظروف معينة، عائقا في وجه نمو القوى المنتجة، بالجيلولة دون حرية العمل الزراعي، وبشل المبادرات الفردية قيده، وبإخضاع الفرد للقيود التقليدية، وبعرقلة إدخال زراعات جديدة وآلات حديثة... (319).

هذا السلوك يقف. بصفة جذرية، ضد أي شكل من أشكال التراكم، سواء كان ماديا أو

معنويا، مما يستحيل معه كل فعل سياسي طموح في الظروف العادية (320)، وبالتالي فإن الجماعة تبقى سجيئة نظامها الذي يتصر كل عبقريتها، لأنه حصنها الأول، تحتمي به من الشكك الداخلي، ودرعها الواقعي من ضربات المتربصين بها من الخارج. وكان نظامها القانوني من أهم أسس نظامها الاجتماعي. ولذلك كان عسكها الشديد به من أهم ما يميز سلوكها عبر قرون كثيرة (321).

فالسؤال إذن، وإن اتخذت شكل ثنائية متبادلة، بين ماهر شرعي وما هو مخالف له، ليست في حقيقة الأمر إلا مظهرا من مظاهر أزمة قديمة قدم العمران البشري، والتي لا تختص بزمان ولا بمكان معينين: أزمة الجماعات القروية في علاقتها الحذرة مع مختلف العوامل الخليفة بتفكيكها (322).

إن الواح إيـزرف تعتبر إذن شواهد وثائقية تنبئ عن وضعية مجتمعية قائمة الكيان، ترتكز على بنيات ذات صبغة جماعية وتعاضدية، في حين يمكن اعتبار الأجوبة النوازية المتعلقة بها شواهد وثائقية تعبر عن وجود إرادة سياسية تستهدف إدماج مجتمعات إيـزرف في نظام قانوني يكون جزءا لا يتجزأ من سلطة مركزية مغالبة، تتنافى بالضرورة مع الأنظمة الجماعية الزراعية في مفاهيمها وأهدافها وسلوكها العملي.

واعتقد أن هذا التناقض البنوي هو جوهر المشكلة المطروحة حين يتعلق الأمر بمسألتي إيـزرف والشرع، وليست كما أشاعه البسطاء أو المغرضون تعبيرا ما عن معارضة المجتمعات الزراعية للشرعية الإسلامية، لأنها شريعة إسلامية، خصوصا وأن المجتمعات المعنية مسلمة متشبثة بانتمائها إلى الإسلام منذ قرون طويلة (323).

وبجانب هذا التناقض البنوي، توجد عوامل أخرى ساهمت إلى حد كبير في إعطاء الأزمة طابعا مزمنًا، منها طبيعة العلاقة بين السلطة المركزية من جهة والمناطق المستعصية من جهة أخرى، والتي تتسم أولا وقبل كل شيء بتناقض مواقفهما من بعضهما البعض. فالأولى تعتبر نفسها صاحبة الحق المطلق على الأرض والناس، انطلاقا من مفاهيم دينية - سياسية معروفة، وبالتالي إخضاع مجموع السكان لسلطاتها وأجهزتها الإدارية والقضائية

وحاجاتها المختلفة، هو، في نظرها، شيء طبيعي وواجب من واجباتها الشرعية (324). أما سكان المناطق المستعصية، فبالرغم من أنهم يقللون مبدئيا وجود مشروع كهذا، فإنهم، مع ذلك، يعتبرون أنفسهم غير ملزمين بتحمل كل أثقاله، لأسباب موضوعية يعرفون بعضها بوضوح، في حين تبقى الأخرى غير متبلورة في أذهانهم، ولكنها قوية المفعول في تحديد سلوكهم تجاه السلطة (325).

ومن هذه العوامل كذلك عامل بارز ومباشر هو عدم قدرة سكان المناطق المذكورة على تحمل متطلبات الخزن، الجبائية منها على الخصوص، وخوفهم من تعسف موظفيهم وشططهم وظلمهم، مما يتواءم تحت كليلة سكان المناطق الخاضعة لسلطته (326)، خصوصا وأن أجهز القضاء الرسمي كان قاسدا إلى حد كبير، حتى إن بعض أهل الروع من مشايخ العلم في هذا العصر كانوا يستنكفون عن تولي مناصب القضاء والفتيا، فرارا من الاتصال بالخزن ورجاله، كشيخ الجماعة بفاس محمد بن غازي الذي انتحل مختلف الأعدار للتخلص من الفتيا، وعالم درعة محمد بن مهدي الذي أعرض بشصم عن خطة القضاء، «مع ما هو عليه من الضرورة الفادحة، والخصاصة الواضحة»، وأحمد بن علي الشفشارني الذي تعين عليه قضاء بلده فولىه مكرها، وما زال يتنصل منه إلى أن تمكن من ذلك، وكتب فصلا عن هذه الحنة قال فيه إنه ليس في سلفه من انتمى للخزن. وقد انتقد أحمد المنصور انتقادا مراحلة القضاء في عصره، وقال إنها أقلست في آخر أيام الوطاسيين عندما أسندت إلى من لا تتوفر فيه الكفاية العلمية ولا النزاهة الأخلاقية، ثم ظهر داء القضاء من جديد أيام عبد الله الغالب ومن أتى بعده من الشرفاء (327).

وهناك عامل آخر له أهمية قصوى في الموضوع، وهو عدم قدرة الخزن في غالب الأحيان، على إخضاع كل أجزاء البلاد لسلطته بالقوة، وخصوصا منها المناطق الجبلية والصحراوية. فالعامل الجغرافي إذن لعب دورا حاسما في التطور السياسي للبلاد، وفي تطوره الاجتماعي والفكري تبعًا لذلك. وعدم تمكن الخزن من نشر سلطته الفعلية على مجموع البلاد راجع إلى أسباب هيكلية معقدة لم يبلورها البحث بعد. وما دام الأمر كذلك، فإن مشكل تاريخ الدولة



المغربية، كمؤسسة ضرورية نظريا ومنوذة عمليا، ينبغي غير واضح المعالم (328).

إن الألواح كوثائق تاريخية ذات أهمية لا يفقدها حق قدرها إلا المؤرخ الباحث في التاريخ المجتمعي، لأنها أولا لاصقة بالحياة اليومية المتجددة للناس، وبالتالي فهي مسيرة بالضرورة لما يعثري حياة الجماعة من مستجدات. ولذلك، فهي تساعد على تكوين نظرة مدققة على مستوى نضج المجتمعات المعنية، وتطورها حسب المحيط التاريخي، وتظهر إلى حد ما أن تعاملها مع الشرع تعاملًا مرنا أدى إلى خلق نوع من التمازج الحقيقي بين النظامين، وكانت الفتاوى من أبرز العوامل المساعدة على ذلك.

فالألواح إذن ترجمة لما يجري في الجماعة وتعبير عن رغبتها. فالالتفاف حولها من قبل المجموعات التي تنتمي إليها يعني على وجود نظام معين تلتزم به، لأنه منبثق منها، وتعداد الخالفات المرتكبة أو الممكن ارتكابها يربط الباحث مباشرة بالمشاكل الموجودة، وتحديد الغرامات العينية أو النقدية أو الالتزام الجماعي (الحلف الجماعي)، يخبر عن الجوانب الجنحية والاقتصادية وعن نوع العلاقات التي تحكم في نظام الجماعات (العصبية العائلية أو القبلية أو القبلية) (329).

ثم إن بقاء الممارسات والإيزوفية في المناطق غير الخاضعة ووثائق حية يمكن للباحث أن يرى من خلالها الحالة التي كانت سائدة في المناطق الخاضعة للمخزن منذ زمان، قبل أن تكون كذلك. والمقارنة بين المنطقتين تساعد على التعرف على نتائج السياسة المخزنية المباشرة في كل المجالات.

إن الألواح والنوازل والوثائق العائلية ومجاميع العسل... تساعد على إبراز جوانب هامة من التاريخ المجتمعي المغربي. وإذا عولجت هذه الجوانب بجدية وعمق كافيين، فإنها ستظهر بجلاء تاريخا مشوقا شاملا يختلف إلى حد كبير عن التاريخ المعهود في مصادر السرد التاريخي المكتوب والتي لا يخفى فقرها وانحيازها وسطحية مراميها.

إن إشكالية إيزوف والشرعية، المطروحة هنا، هي إشكالية تمثيلية لما يمكن أن نسميه باللازمة العميقة لحرارة تاريخ المغرب وشمال إفريقيا عموما، منذ استقرار بهما الإسلام.

وأقصد بها تدافع الأحداث والوقائع، وتضارب الآراء والمواقف، وتضارع الجماعات والدول، وتنافس اللغات والثقافات والمؤسسات المختلفة... وكان «مكر العقل الشمولي» (330)، الذي يحتضن كل ذلك ويؤطره يستهدف تحقيق نوع من الاندماج المجتمعي والثقافي والسياسي بين اغلي المتحدر القار والوارد المتبني، بشكل تنتج معه بنيات جديدة منسجمة غير مشوهة (331).

فإذا كانت الأنظمة السياسية المركزية تسعى، عبر قنوات أجهزتها ووكائزها المادية والمعنوية وباقتناع يقيني بصحة نموذجها ومشروعية سعيها، إلى فرض هيمنتها على مجموع البلاد، فإن الجماعات القروية، هي بدورها، تبذل كل مجهوداتها لإفشال مشروع الدولة أو دفعها على الأقل إلى قبول تنازلات تنقص من حدة قوته الإدماجية، بقدر يسمح لها بإعادة إنتاج نفسها عبر أنظمتها الموسمية - ثقافية وأغاطها الاقتصادية المكيفة، وهذا هو الشرط الأساسي لبقائها كمؤسسات تاريخية تنحو بها قوة الأحداث نحو التهميش.

النهرافش

(1) مركباتنا هي: أ، I؛ ب، هو الحرف الذي نرمز به إلى النسخة الخطوطية لهذه الوثيقة، وأخطوتها بالخرانة الحسنية بالرباط، تحت رقم 5813، ب، هو الحرف الذي نرمز به إلى نسخة أخرى منها، توجد بنفس الخزانة، وتحت رقم 6337، د، نرمز به للنسخة التي اعتمدناها، والتي عثرنا عليها بـ (إسكسناوات) بالأطلس الكبير الغربي].

(2) اللہ فی راہ

(3) عیدنا فی ۱۱

(4) هو يحيى بن عبد الله بن سعيد بن عبد النعمان الحاجي، ولد ب «تافيلالت» الموجودة بوادي «فايت تافنت» ببلاط «إيذاوؤادغ» التي تقع بجبل «درة» شمال شرق تارودانت. تاريخ ولادته غير محدد. أما وفاته فكانت بمدينة تارودانت، عام 1035هـ/ 1626م، وقد نقل جثمانه مباشرة غداة وفاته، ودفن بقربه بالأطلس الكبير، بجانب قبر أبيه وجده. قال عنه المختار السوسي في المعنول: «العلامة الجليل، الرئيس المتبوع، فرغ كل «آل» (سوس) في عصره، ونزع آل الشيخ سيدي أحمد بن موسى منجد الدراسة. وقد كان أولاً اشتغل بتحصيل العلم ثم بثوره في زاوية تافيلالت ثم في تارودانت (...) وقد أخذ عنه أبو زيد التمانبارتي. وله مشاركة متعمدة في العلوم، وبد طوئي في الأدب، ثم لما ترقى والده سنة 1012هـ واجتلت أحوال أولاد المنصور الذهبي، وتمعت أبناء الزوايا والمرابطون من كل ناحية، برز من بينهم، وقد اختاره زيدان للاستئصال يوم زار عليه أبو محلي المكتعب من وادي السورة، سحلباسة ودعوة ودب إلى مراکش، فاجتلب منه ملكها زيدان إلى سوس محتسباً بالترجم، ففقد هذا قبائل تلك الناحية في جيش عورمور إلى أن قتل بأبي محلي في مراکش فاحتلها. ثم كانه استحي أن يخبر ذمة الخصي به، فغادر الذئع إلى سوسة، فرجع إلى البذيع صاحبه...». وعن ترجمته يحيى وأخواره، تنظر الكتب الآتية: نزعة الحمادي، للأقراني ص 208 وما بعدها؛ القوالله الحمنة، للتمانبارتي (الترجمة الفرنسية)، ص 66 وما بعدها؛ الاستقصاء، للناصري، ج 6؛ والأعلام لابن إبراهيم، ج 10، ص 222 وما بعدها؛ والمعنول، للمختار السوسي، ج 19، ص 84 وما بعدها؛ وإبلع قديما وحديثا، نفس المؤلف، ص 54 وما بعدها.

(5) سيدينا، في (11).

(6) هو عبد الله بن سعيد بن عبد النعمان الحارثي. ولد في النصف الأول من القرن العاشر الهجري (16) ب (أب) داود، ميلاد (إحسان)، وتوفي ب (تأريخ) ثلاث (أب) فائت، عام 1012 هـ / 1603م. وبقية مزار يقام عليه موسم سنوي. وهو أول من نزل بالبلد المذكور من أسرة الحارثيين، وذلك في عهد عبد الله بن محمد الشيخ السعدي بموافقة حبه قول الشاهانازي. قال عنه ابن عنكر في (درة الفائق): وُلِدَ زَيْدٌ وَلَهُ (الطبر) يعزود على سعيد بن عبد النعمان (أب) محمد عبد الله بن سعيد لما وحل للأخذ عن الشيخ سيدي أبي محمد الهبطي، قرأيت عقلا وقرأ، وعلما بارعا، وهذا بالغا. وكان الشيخ يعظمه ويثني عليه، ويقول: ما رأيت قط مثل فهم هذا الرجل وإصابة رأيه في العلم. وكان دهره مستغنيا لا يريد شهرة ولا يعرف إلى أخذ. ولم يزل السلطان القناب ومن بعده يكتاتونه بالأمان ويستعطفونه، وهو لا يفتت إلى شيء من ذلك. وعهدت له في هذا التاريخ (985 هـ / 1577م) أنه في قيد الحياة بحال.

من ترجمته وأخباره: تراجم الكتب الأنسية: دوحه الفاضل لابن عسكر، ص 103-104، والبراليد الجمدة  
والبراليد، والرجمة الفرنسية، ص 50 وما بعدها، ونزهة الجنادي للألماني، ص 209 وما بعدها، ونشر المقاني  
ص 96-97، والمعسر، للمختار السوسي، ج 10، ص 78 وما بعدها، وإلهام قديما وحديثا، لنفس المؤلف،  
وما بعدها.

١٠٨٥ هـ / ١٦٧٤ م طبع المطابع في

١٩٤٠م سعيد بن عبد النعيم الحانجي، ولد به أمية ذاداد، وهي قرية من قرى إربل (إربلوزيا)، ببلد إربل (إربل حانج)،  
عام ١٣٦٠هـ، ١٩٤٠م سنوات قليلة، وتوفي بها سنة ١٣٩٥هـ / ١٩٧٦م أي قبل امتحان أرباب الزوايا من قبل محمد  
عبد النعيم، وحسن منوات، هذا الامتحان الذي كان سببا في انتقال ابنه عبد الله إلى جبل درن، واستقراره  
بإربل، وأبى لاقت. وقد شهد له بالولاية كل من سيدي أحمد أوموسى وأبى محمد الهبطي، حيث قال عنه الأول:  
«...»، والثاني: «...». ولا نلذ النساء بعده مثله. وإني لأتمنى أن أكون مجراؤه فأخدمه بكل جوارحي، حتى  
أكون من جنس الرسل صلى الله عليه وسلم مع أصحابه إلا وجلين: سيدي سعيد بن عبد النعيم في (حاجة) والشيخ  
عبد القاسم (عبد زوار). وقال عنه اختار السوسى: «هذا هو الشيخ الكبير المشهور في عصره شهرة مدوية  
في أربل والناحية والعسلاج والقرية للبريد، والتخرج للتلاميذ وبالجمهر باخق. فلا يرعى رجال الحكومة فضلا عن  
رجال الدولة وروعة من المعتقدين فيه والمتقدين». «مصادر ترجمته وأخباره هي: «دوحة المافر لابن عسكر، ص  
١١٠، ١١١، والفرقة الحقة للناياترى والقرن سنة»، ص ٦٢-٦٣، ونزهة الخادي للأفغانى، ص ٢٠٩-٢١٠، والاستقصا  
ص ١٠٠، ١٠١، العسول للمختار السوسى، ج ١٩، ص ٧٤ وما بعدها، وإليغ قديما وحديثا، للنس المؤلف،  
ص ١١٠، ١١١، من مخطوطات الزاوية النامية، انظر محمد الحونى، دليل مخطوطات دار الكتب  
العلمية والإستشارية، مطبعة فضالة، ١٩٨٥، ص ٢١٩.

وكان أبو عبد الله المصطفى بن الحسين بن إبراهيم الخاشي، ولد بقرية «أفنت داود» بإيحيان، «حاجة» وتوفي بها عام 875 هـ (1471 م) وهو «مجتهد فاضل عاقل» قال عنه «أختار الوصي»: «عالم جليل في الأسرة، مقصود في عصره» (...) إن «أبا عبد الله المصطفى» معارفه، ولا تزال إلى الآن - فيما ذكر لي - محفوظات يده... انظر: 19، ج 74؛ 20، ج 14؛ 21، ج 14؛ 22، ج 14؛ 23، ج 14؛ 24، ج 14؛ 25، ج 14؛ 26، ج 14؛ 27، ج 14؛ 28، ج 14؛ 29، ج 14؛ 30، ج 14؛ 31، ج 14؛ 32، ج 14؛ 33، ج 14؛ 34، ج 14؛ 35، ج 14؛ 36، ج 14؛ 37، ج 14؛ 38، ج 14؛ 39، ج 14؛ 40، ج 14؛ 41، ج 14؛ 42، ج 14؛ 43، ج 14؛ 44، ج 14؛ 45، ج 14؛ 46، ج 14؛ 47، ج 14؛ 48، ج 14؛ 49، ج 14؛ 50، ج 14؛ 51، ج 14؛ 52، ج 14؛ 53، ج 14؛ 54، ج 14؛ 55، ج 14؛ 56، ج 14؛ 57، ج 14؛ 58، ج 14؛ 59، ج 14؛ 60، ج 14؛ 61، ج 14؛ 62، ج 14؛ 63، ج 14؛ 64، ج 14؛ 65، ج 14؛ 66، ج 14؛ 67، ج 14؛ 68، ج 14؛ 69، ج 14؛ 70، ج 14؛ 71، ج 14؛ 72، ج 14؛ 73، ج 14؛ 74، ج 14؛ 75، ج 14؛ 76، ج 14؛ 77، ج 14؛ 78، ج 14؛ 79، ج 14؛ 80، ج 14؛ 81، ج 14؛ 82، ج 14؛ 83، ج 14؛ 84، ج 14؛ 85، ج 14؛ 86، ج 14؛ 87، ج 14؛ 88، ج 14؛ 89، ج 14؛ 90، ج 14؛ 91، ج 14؛ 92، ج 14؛ 93، ج 14؛ 94، ج 14؛ 95، ج 14؛ 96، ج 14؛ 97، ج 14؛ 98، ج 14؛ 99، ج 14؛ 100، ج 14؛ 101، ج 14؛ 102، ج 14؛ 103، ج 14؛ 104، ج 14؛ 105، ج 14؛ 106، ج 14؛ 107، ج 14؛ 108، ج 14؛ 109، ج 14؛ 110، ج 14؛ 111، ج 14؛ 112، ج 14؛ 113، ج 14؛ 114، ج 14؛ 115، ج 14؛ 116، ج 14؛ 117، ج 14؛ 118، ج 14؛ 119، ج 14؛ 120، ج 14؛ 121، ج 14؛ 122، ج 14؛ 123، ج 14؛ 124، ج 14؛ 125، ج 14؛ 126، ج 14؛ 127، ج 14؛ 128، ج 14؛ 129، ج 14؛ 130، ج 14؛ 131، ج 14؛ 132، ج 14؛ 133، ج 14؛ 134، ج 14؛ 135، ج 14؛ 136، ج 14؛ 137، ج 14؛ 138، ج 14؛ 139، ج 14؛ 140، ج 14؛ 141، ج 14؛ 142، ج 14؛ 143، ج 14؛ 144، ج 14؛ 145، ج 14؛ 146، ج 14؛ 147، ج 14؛ 148، ج 14؛ 149، ج 14؛ 150، ج 14؛ 151، ج 14؛ 152، ج 14؛ 153، ج 14؛ 154، ج 14؛ 155، ج 14؛ 156، ج 14؛ 157، ج 14؛ 158، ج 14؛ 159، ج 14؛ 160، ج 14؛ 161، ج 14؛ 162، ج 14؛ 163، ج 14؛ 164، ج 14؛ 165، ج 14؛ 166، ج 14؛ 167، ج 14؛ 168، ج 14؛ 169، ج 14؛ 170، ج 14؛ 171، ج 14؛ 172، ج 14؛ 173، ج 14؛ 174، ج 14؛ 175، ج 14؛ 176، ج 14؛ 177، ج 14؛ 178، ج 14؛ 179، ج 14؛ 180، ج 14؛ 181، ج 14؛ 182، ج 14؛ 183، ج 14؛ 184، ج 14؛ 185، ج 14؛ 186، ج 14؛ 187، ج 14؛ 188، ج 14؛ 189، ج 14؛ 190، ج 14؛ 191، ج 14؛ 192، ج 14؛ 193، ج 14؛ 194، ج 14؛ 195، ج 14؛ 196، ج 14؛ 197، ج 14؛ 198، ج 14؛ 199، ج 14؛ 200، ج 14؛ 201، ج 14؛ 202، ج 14؛ 203، ج 14؛ 204، ج 14؛ 205، ج 14؛ 206، ج 14؛ 207، ج 14؛ 208، ج 14؛ 209، ج 14؛ 210، ج 14؛ 211، ج 14؛ 212، ج 14؛ 213، ج 14؛ 214، ج 14؛ 215، ج 14؛ 216، ج 14؛ 217، ج 14؛ 218، ج 14؛ 219، ج 14؛ 220، ج 14؛ 221، ج 14؛ 222، ج 14؛ 223، ج 14؛ 224، ج 14؛ 225، ج 14؛ 226، ج 14؛ 227، ج 14؛ 228، ج 14؛ 229، ج 14؛ 230، ج 14؛ 231، ج 14؛ 232، ج 14؛ 233، ج 14؛ 234، ج 14؛ 235، ج 14؛ 236، ج 14؛ 237، ج 14؛ 238، ج 14؛ 239، ج 14؛ 240، ج 14؛ 241، ج 14؛ 242، ج 14؛ 243، ج 14؛ 244، ج 14؛ 245، ج 14؛ 246، ج 14؛ 247، ج 14؛ 248، ج 14؛ 249، ج 14؛ 250، ج 14؛ 251، ج 14؛ 252، ج 14؛ 253، ج 14؛ 254، ج 14؛ 255، ج 14؛ 256، ج 14؛ 257، ج 14؛ 258، ج 14؛ 259، ج 14؛ 260، ج 14؛ 261، ج 14؛ 262، ج 14؛ 263، ج 14؛ 264، ج 14؛ 265، ج 14؛ 266، ج 14؛ 267، ج 14؛ 268، ج 14؛ 269، ج 14؛ 270، ج 14؛ 271، ج 14؛ 272، ج 14؛ 273، ج 14؛ 274، ج 14؛ 275، ج 14؛ 276، ج 14؛ 277، ج 14؛ 278، ج 14؛ 279، ج 14؛ 280، ج 14؛ 281، ج 14؛ 282، ج 14؛ 283، ج 14؛ 284، ج 14؛ 285، ج 14؛ 286، ج 14؛ 287، ج 14؛ 288، ج 14؛ 289، ج 14؛ 290، ج 14؛ 291، ج 14؛ 292، ج 14؛ 293، ج 14؛ 294، ج 14؛ 295، ج 14؛ 296، ج 14؛ 297، ج 14؛ 298، ج 14؛ 299، ج 14؛ 300، ج 14؛ 301، ج 14؛ 302، ج 14؛ 303، ج 14؛ 304، ج 14؛ 305، ج 14؛ 306، ج 14؛ 307، ج 14؛ 308، ج 14؛ 309، ج 14؛ 310، ج 14؛ 311، ج 14؛ 312، ج 14؛ 313، ج 14؛ 314، ج 14؛ 315، ج 14؛ 316، ج 14؛ 317، ج 14؛ 318، ج 14؛ 319، ج 14؛ 320، ج 14؛ 321، ج 14؛ 322، ج 14؛ 323، ج 14؛ 324، ج 14؛ 325، ج 14؛ 326، ج 14؛ 327، ج 14؛ 328، ج 14؛ 329، ج 14؛ 330، ج 14؛ 331، ج 14؛ 332، ج 14؛ 333، ج 14؛ 334، ج 14؛ 335، ج 14؛ 336، ج 14؛ 337، ج 14؛ 338، ج 14؛ 339، ج 14؛ 340، ج 14؛ 341، ج 14؛ 342، ج 14؛ 343، ج 14؛ 344، ج 14؛ 345، ج 14؛ 346، ج 14؛ 347، ج 14؛ 348، ج 14؛ 349، ج 14؛ 350، ج 14؛ 351، ج 14؛ 352، ج 14؛ 353، ج 14؛ 354، ج 14؛ 355، ج 14؛ 356، ج 14؛ 357، ج 14؛ 358، ج 14؛ 359، ج 14؛ 360، ج 14؛ 361، ج 14؛ 362، ج 14؛ 363، ج 14؛ 364، ج 14؛ 365، ج 14؛ 366، ج 14؛ 367، ج 14؛ 368، ج 14؛ 369، ج 14؛ 370، ج 14؛ 371، ج 14؛ 372، ج 14؛ 373، ج 14؛ 374، ج 14؛ 375، ج 14؛ 376، ج 14؛ 377، ج 14؛ 378، ج 14؛ 379، ج 14؛ 380، ج 14؛ 381، ج 14؛ 382، ج 14؛ 383، ج 14؛ 384، ج 14؛ 385، ج 14؛ 386، ج 14؛ 387، ج 14؛ 388، ج 14؛ 389، ج 14؛ 390، ج 14؛ 391، ج 14؛ 392، ج 14؛ 393، ج 14؛ 394، ج 14؛ 395، ج 14؛ 396، ج 14؛ 397، ج 14؛ 398، ج 14؛ 399، ج 14؛ 400، ج 14؛ 401، ج 14؛ 402، ج 14؛ 403، ج 14؛ 404، ج 14؛ 405، ج 14؛ 406، ج 14؛ 407، ج 14؛ 408، ج 14؛ 409، ج 14؛ 410، ج 14؛ 411، ج 14؛ 412، ج 14؛ 413، ج 14؛ 414، ج 14؛ 415، ج 14؛ 416، ج 14؛ 417، ج 14؛ 418، ج 14؛ 419، ج 14؛ 420، ج 14؛ 421، ج 14؛ 422، ج 14؛ 423، ج 14؛ 42

[illegible]

91. *Phragmites australis* (Cav.) Trin. ex Steud.

1992, 1993, 1994, 1995, 1996, 1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 26

1997, 1998, 1999, 2000, 2001, 2002, 2003, 2004, 2005, 2006, 2007, 2008, 2009, 2010, 2011, 2012, 2013, 2014, 2015, 2016, 2017, 2018, 2019, 2020, 2021, 2022, 2023, 2024, 2025, 2026, 2027, 2028, 2029, 2030, 2031, 2032, 2033, 2034, 2035, 2036, 2037, 2038, 2039, 2040, 2041, 2042, 2043, 2044, 2045, 2046, 2047, 2048, 2049, 2050, 2051, 2052, 2053, 2054, 2055, 2056, 2057, 2058, 2059, 2060, 2061, 2062, 2063, 2064, 2065, 2066, 2067, 2068, 2069, 2070, 2071, 2072, 2073, 2074, 2075, 2076, 2077, 2078, 2079, 2080, 2081, 2082, 2083, 2084, 2085, 2086, 2087, 2088, 2089, 2090, 2091, 2092, 2093, 2094, 2095, 2096, 2097, 2098, 2099, 2100, 2101, 2102, 2103, 2104, 2105, 2106, 2107, 2108, 2109, 2110, 2111, 2112, 2113, 2114, 2115, 2116, 2117, 2118, 2119, 2120, 2121, 2122, 2123, 2124, 2125, 2126, 2127, 2128, 2129, 2130, 2131, 2132, 2133, 2134, 2135, 2136, 2137, 2138, 2139, 2140, 2141, 2142, 2143, 2144, 2145, 2146, 2147, 2148, 2149, 2150, 2151, 2152, 2153, 2154, 2155, 2156, 2157, 2158, 2159, 2160, 2161, 2162, 2163, 2164, 2165, 2166, 2167, 2168, 2169, 2170, 2171, 2172, 2173, 2174, 2175, 2176, 2177, 2178, 2179, 2180, 2181, 2182, 2183, 2184, 2185, 2186, 2187, 2188, 2189, 2190, 2191, 2192, 2193, 2194, 2195, 2196, 2197, 2198, 2199, 2200, 2201, 2202, 2203, 2204, 2205, 2206, 2207, 2208, 2209, 2210, 2211, 2212, 2213, 2214, 2215, 2216, 2217, 2218, 2219, 2220, 2221, 2222, 2223, 2224, 2225, 2226, 2227, 2228, 2229, 2230, 2231, 2232, 2233, 2234, 2235, 2236, 2237, 2238, 2239, 2240, 2241, 2242, 2243, 2244, 2245, 2246, 2247, 2248, 2249, 2250, 2251, 2252, 2253, 2254, 2255, 2256, 2257, 2258, 2259, 2260, 2261, 2262, 2263, 2264, 2265, 2266, 2267, 2268, 2269, 2270, 2271, 2272, 2273, 2274, 2275, 2276, 2277, 2278, 2279, 2280, 2281, 2282, 2283, 2284, 2285, 2286, 2287, 2288, 2289, 2290, 2291, 2292, 2293, 2294, 2295, 2296, 2297, 2298, 2299, 2300, 2301, 2302, 2303, 2304, 2305, 2306, 2307, 2308, 2309, 2310, 2311, 2312, 2313, 2314, 2315, 2316, 2317, 2318, 2319, 2320, 2321, 2322, 2323, 2324, 2325, 2326, 2327, 2328, 2329, 2330, 2331, 2332, 2333, 2334, 2335, 2336, 2337, 2338, 2339, 2340, 2341, 2342, 2343, 2344, 2345, 2346, 2347, 2348, 2349, 2350, 2351, 2352, 2353, 2354, 2355, 2356, 2357, 2358, 2359, 2360, 2361, 2362, 2363, 2364, 2365, 2366, 2367, 2368, 2369, 2370, 2371, 2372, 2373, 2374, 2375, 2376, 2377, 2378, 2379, 2380, 2381, 2382, 2383, 2384, 2385, 2386, 2387, 2388, 2389, 2390, 2391, 2392, 2393, 2394, 2395, 2396, 2397, 2398, 2399, 2400, 2401, 2402, 2403, 2404, 2405, 2406, 2407, 2408, 2409, 2410, 2411, 2412, 2413, 2414, 2415, 2416, 2417, 2418, 2419, 2420, 2421, 2422, 2423, 2424, 2425, 2426, 2427, 2428, 2429, 2430, 2431, 2432, 2433, 2434, 2435, 2436, 2437, 2438, 2439, 2440, 2441, 2442, 2443, 2444, 2445, 2446, 2447, 2448, 2449, 2450, 2451, 2452, 2453, 2454, 2455, 2456, 2457, 2458, 2459, 2460, 2461, 2462, 2463, 2464, 2465, 2466, 2467, 2468, 2469, 2470, 2471, 2472, 2473, 2474, 2475, 2476, 2477, 2478, 2479, 2480, 2481, 2482, 2483, 2484, 2485, 2486, 2487, 2488, 2489, 2490, 2491, 2492, 2493, 2494, 2495, 2496, 2497, 2498, 2499, 2500, 2501, 2502, 2503, 2504, 2505, 2506, 2507, 2508, 2509, 2510, 2511, 2512, 2513, 2514, 2515, 2516, 2517, 2518, 2519, 2520, 2521, 2522, 2523, 2524, 2525, 2526, 2527, 2528, 2529, 2530, 2531, 2532, 2533, 2534, 2535, 2536, 2537, 2538, 2539, 2540, 2541, 2542, 2543, 2544, 2545, 2546, 2547, 2548, 2549, 2550, 2551, 2552, 2553, 2554, 2555, 2556, 2557, 2558, 2559, 2560, 2561, 2562, 2563, 2564, 2565, 2566, 2567, 2568, 2569, 2570, 2571, 2572, 2573, 2574, 2575, 2576, 2577, 2578, 2579, 2580, 2581, 2582, 2583, 2584, 2585, 2586, 2587, 2588, 2589, 2590, 2591, 2592, 2593, 2594, 2595, 2596, 2597, 2598, 2599, 2600, 2601, 2602, 2603, 2604, 2605, 2606, 2607, 2608, 2609, 2610, 2611, 2612, 2613, 2614, 2615, 2616, 2617, 2618, 2619, 2620, 2621, 2622, 2623, 2624, 2625, 2626, 2627, 2628, 2629, 2630, 2631, 2632, 2633, 2634, 2635, 2636, 2637, 2638, 2639, 2640, 2641, 2642, 2643, 2644, 2645, 2646, 2647, 2648, 2649, 2650, 2651, 2652, 2653, 2654, 2655, 2656, 2657, 2658, 2659, 2660, 2661, 2662, 2663, 2664, 2665, 2666, 2667, 2668, 2669, 2670, 2671, 2672, 2673, 2674, 2675, 2676, 2677, 2678, 26

والعلماء الذين هم في هذا المجال، أما اللغة والنحو، فهي حبيبة معربة للكلمة الأمازيغية «إيشيلان».



(15) منهم سقطت من داء ووب.

(16) يبلدهم في داء.

(17) ماسليه في داء ووب.

(18) وإن لم يكن له شيء في يده فيساع عليه ملكه، في داء، وإن لم يكن له شيء يساع عليه ملكه، في وب.

«يكن سقطت من داء».

(19) والأرامل في داء.

(20) منهم سقطت من داء.

(21) النصارى في وب.

(22) ذلك سقطت من داء.

(23) أولادهم في وب، أهل سقطت في داء.

(24) فيها في داء.

(25) في المال في داء.

(26) المدعون في داء.

(27) بالنصارى في وب.

(28) سبل في داء.

(29) أحب في داء ووب.

(30) إخوانكم في داء.

(31) والرحمة سقطت من داء.

(32) فأجاب في داء.

(33) باب في النسخ الثلاثة. أحمد بابا بن أحمد التنيكي الصنهاجي الموفقي، عالم وفقه مشهور بأعماله في

ميدان الكتابة والتأليف، ولد عام 963هـ/ 1556م بتنيكو وتوفي بها عام 1036 أو 1032 هـ/ 1626 أو 1622م. نقل من

بلاده تعسفا في عيد المنتصور الذهبي إلى مراکش، وألزمه بالتقام بها زهاء إثني عشر عاما (1002-1014). وبها لقبه

أحمد بن محمد المقرئ. وقال عنه: «ولصاحب الترجمة حفظه الله يد طويلة في فوازل الفقه والتاريخ لا يجازى في ذلك،

وكذا في علوم الحديث، مع المشاركة التامة في غيره، ولهم بتنيكو رئاسة القضاء...». انظر عنه: «وجهة الأمن للمقرئ»،

ص. 303 وما بعدها، ونشر الثاني، للقادري، ج 1، ص 271 وما بعدها، والإعلام، لابن أراهم، ج 2، ص 302 وما بعدها.

كما ترجم له كل من الحسيكي في طبقاته، والأفراتي في الصلوة، والكتاني في الجزء الأول من فهرس الفهارس.

(34) مع في داء.

(35) جوانه في داء.

(36) يحد به في داء.

(37) قولك في داء.

(1) أولئك في داء.

(2) حكم سقطت من داء.

(3) السبي في سقطت من داء.

(4) فأحدث في وب، داء.

(5) والإنقاذ في داء، ومعنى العبارة هو: إذا كان داءهم كذلك فليس من باب جعلهم الضوابط والأحكام بل من

(6) الأحكام الشرعية.

(7) إقام الدين في داء و داء.

(8) ألق في داء و داء.

(9) ألق في سقطت من داء.

(10) ألق في داء.

(11) سقطت من داء.

(12) ألق في سقطت من داء.

(13) ألق في النسخ الثلاثة، وقد يكون من قاطع الطريق.

(14) ألق في النسخ الثلاثة.

(15) ألق في داء ووب، لما أكلوه مما تقدم في داء.

(16) من الحرابة وهي قطع الطريق لسع السلوك أو أخذ المال على وجه تتعذر معه الاستقالة، ومن ذلك من يقبض

على غيره لأخذ ماله. انظر عبد الحميد الشرنوبلي الأزهري، تقريب المعاني على متن الرسالة لابن أبي زيد القيرواني، دار

الكتاب للنشر، الطبعة الرابعة 1323 هـ، ص 251.

(17) لا سقطت من داء.

(18) ألق في السقوط سقطت من داء.

(19) ألق في السقوط سقطت من داء.

(20) ألق في داء.

(21) ألق في داء.

(22) ألق في سقطت من داء.

(23) ألق في سقطت من داء.

(24) ألق في سقطت من داء.

(25) ألق في سقطت من داء، فحدث بما فعل ودليله معنى يحمل عليه في داء.

(26) ألق في سقطت من داء.

(27) ألق في سقطت من داء، وقد ألق في سقطت من داء.

(28) ألق في سقطت من داء، وقد ألق في سقطت من داء.

(65) أفضوا في دب.

(66) المقاسمة في دا، القسامة هي الأيمان تقسم على أولياء الدم. وهو اسم من أقسم وضع موضع المصدر،

تقريب المعاني سابق الذكر، ص 242.

(67) هو محمد بن عبد الله بن بونس الصقلي صاحب كتاب الجامع، توفي سنة 451 هـ / 1059 م، هو عبد الحق بن محمد بن هارون الصقلي، صاحب كتاب التكت والفروق لمسائل المدونة، وكتاب تهذيب الطالب، توفي عام 466 هـ / 1073 م، هو علي بن محمد النخعي القيرواني، صاحب كتاب التمهيد، توفي عام 478 هـ / 1085 م. انظر تراجمهم في الكتب المختصة كالديباج وترتيب المدارك وشجرة النور.

(68) الإنصافات في دا.

(69) الشارع في دا.

(70) إليه في دا.

(71) الشارع في دا، إلا بما أمر الشرع به في دب.

(72) عبد العلاء في دا، سيد خاتج الملا في دب، وما أثبتناه هو الصحيح. إذ المقصود هو الشيخ معين الدين عيسى الملا الذي ولاه الملك العادل نور الدين محمود زنكي عمارة الموصل. قال عنه ابن الأثير: «وكان من الصالحين الأخيار»، ونعته ابن خلكان بالشيخ الزاهد... انظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، 1966، المجلد الحادي عشر، ص 364، وابن خلكان، وفيات الأعيان، تحقيق إحسان عباس، بيروت (بدون تاريخ)، المجلد الخامس، ص 303.

(73) الملك العادل هو اللقب الحقيقي لهذا السلطان «أبو القاسم» محمّد بن عماد الدين زنكي بن آق مستقر، الملقب الملك العادل نور الدين، ابن خلكان، المرجع السابق، ج 5، ص 184.

(74) ولد عام 511 هـ / 1118 م وتوفي بدمشق سنة 569 هـ / 1174 م، انظر ابن الأثير، المرجع السابق، ج 11، ص 364، 402، وما بعدها، وابن خلكان، المرجع السابق، ج 5، ص 184 وما بعدها.

(75) الشهيد في دب، ما بين قوسين سقط من دا.

(76) له سقطت من دب.

(77) لعبد العلاء في دب، لعمر الملا في دب، إلى عمر الملا في دا.

(78) الموصول في دب.

(79) لكتاب في دا.

(80) لم نتمكن من تحديد المكان الذي ورد فيه هذا الكلام من كتاب الكامل لابن الأثير.

(81) هذا الكتاب لم يذكر من بين مؤلفات أحمد بابا الواردة في الكتب التي ترجمت له، مثل: روضة الأمل، ونشر

الثاني، وفهرس الفهارس، والإعلام.

(82) الإنصافات في دب، دب، دب.

(83) الجنات في دا، دب، دب.

(84) إن كان حيا سقطت من دب.

(17) العادل في دب.

(18) اللهم سقطت من دا.

(19) الجنات في دا.

(20) طال في دا.

(21) طال في دب.

(22) سقطت من دب.

(23) كتب في دا، دب.

(24) سلسلة السب حذو وردت في دا، دب، مختلفة، أثبتنا ما ورد في دب، وهو الصحيح في نظرنا، انظر روضة

الكتاب، تأليف الدكتور، ص 312.

(25) دب، دب.

(26) القاهرة في دب.

(27) دب، دب.

(28) الركاكي سقطت من دا، دب، وكتب على هامش دب، الآمين «بن يعقوب»، وهو خطأ. إذ المقصود هو الركاكي الذي قال عنه مؤلف روضة الأمل، ص 315: «الفقيه الفاضل القوي الإدراك (...)» صاحبنا أبو القاسم عبد الواحد بن أحمد بن عبد الله الركاكي. لقبه بركاتش حماها الله، وهو ابن أخي قاضي الجماعة بها الفقيه القضاة أبي عبد الله محمد بن أبي عبد الله الركاكي (...) له مشاركة تامة في العلوم (...) وله تأليف أنباء بقوة (كذا) (...) ذكره ابن القاسم في ذرة المعجال على حد قول عبد الوهاب بن منصور في مقدمة روضة الأمل، ص 104. انظر في تاريخ ابن محمد النخعي صاحب الوثائق، حسب ما ورد في كتاب ألف سنة من الوفيات، ص 274. توجد نسخة من روضة الأمل بخط ابن القاسم في مكتبة جامعة القاهرة، على ما ذكره الثوري في كتاب دليل مخطوطات دار الكتب المصرية في القاهرة، ص 11.

(29) رضى الله عنه سقطت من دا، وردت.

(30) سقط في دا.

(31) 602 في دب.

(32) روضة في دا.

(33) الوصل سقطت من دا.

(34) دب، دب.

(35) كتاب في دب.

(36) سقطت من دا.

(37) سقطت من دب.

(38) سقطت من دب.



(107) فخذوه الآية في «ب».

(108) فانتبهوا الآية في «أ» وما نهاكم عنه فانتهوا ساقط في «ب».

(109) كذا في جميع النسخ.

(110) حرق في «أ» و«ب».

(111) حذر في «أ».

(112) الذي في «أ».

(113) التكبير المتعالي في «أ».

(114) الله ساقط من «أ».

(115) لاورد في «أ» و«ب».

(116) من ساعد جهده جده في «س» جده سقطت من «أ».

(117) إنها في «أ» و«س».

(118) وكتب في «أ» و«ب».

(119) وكزمه أمين ساقط من «أ» و«ب».

(120) القاضي ساقط من «ب».

(121) هو محمد بن عمر الهيثمي الذي تولى القضاء بمراكش قبل 1046 / 1636 وربما بعد ذلك أيضا. تاريخ ولادته غير معروف، أما وفاته فكانت في سنة 1098هـ / 1686م. أورد التامناوتي جزءا من جوابه هذا في **الغوائد الجمة**، وذكره الأفراتي في **الصفوة**. انظر ابن ابراهيم، **الإعلام**، ج 5، ص 345 وما بعدها.

(122) للضرب منه في «أ»، منه إلى الصواب في «س».

(123) وبين ساقط في «أ» هنا وفيما يلي مباشرة.

(124) الله ساقط في «أ»، ما نزل إليهم في «ب».

(125) الأتغام 153، مستقيما إلى سبله في «ب».

(126) يوسف 108، هذه سبيلي إلى ومن البحتي في «ب».

(127) الفجار في «س».

(128) لطيف في «أ».

(129) الصخرة في «أ» و«ب».

(130) المقصود هنا هو مدينة نارودانت.

(131) سيدنا في «أ».

(132) هو عيسى بن عبد الرحمن السكتاني المغربي، قاضي الجماعة بمراكش وتاودواحت. قال عنه الحسن اليوسي: «الشيخ الإمام الناهر العلامة قاضي القضاة»... وكان إماما وقته في فنون العلم من سمحت وهمة وسية صالحة في طريق العلوم ومنحة في أهلها». وقال عنه التامناوتي: «شيخنا الفقيه الحق المدقق المتبحر السحات... كان محققا

العلماء بارعا في علوم الأصول والعربية والفقه، شاركنا في غيرها من الفنون مشاركة معتبرة، قرأ بغاس وغيرها، و... هو القس واستقصى في بعض أعماله، لم ولي قضاء الجماعة بسوس ودرس بقاعدة ودانة... ولما قام بالأمر... من عبد الله بن سعيد بن عبد المنعم بالسوس، بعد العشرين وألف، وتغيرت الأحوال، وتناوبت الأهل، انتقل... ولم يبق بها للقضاء والتدريس، ولم يزل على ذلك إلى أن مع الله به... وكانت وفاته عام 1062هـ / 1652م،... انظر ابن ابراهيم، **الإعلام**، ج 9 ص 413 وما بعدها، واختار السوسي، **العسول**، ج 5، ص 15،... وقد وردت أخباره في كتب كثيرة، منها **فهرست اليوسي**، و**الغوائد التامناوتي**، و**طبقات الحسبي**، و**الصفوة**، و**الدرهة للأفراتي**، و**خلاصة الأثر للمحبي**، و**نشر المثنائي للقدوري**، و**الاستقصا للناصري**، وفي الجزء السادس من **تاريخ الغرب**، الر رسالة ذات قيمة تاريخية كبيرة، خصوصا فيما يتعلق برأي السكتاني... والفقهاء عموما... في مسألة... والقيام ضد النظام القائم.

(133) إليها السائل في «أ».

(134) فقول الله في «س».

(135) دار في «أ».

(136) ورد في «أ»، يد في «س».

(137) ومن التلخيص في «س» ولعل ما أشتاء هو الصحيح.

(138) والتعدي في «أ» و«ب».

(139) في «أ» و«ب» في «س».

(140) رقم في «أ».

(141) فذكر في «أ».

(142) الوتيف في «أ»، الوتيف في «ب».

(143) وسأل في «س».

(144) عام 10 وكذا في «س».

(145) والي الأمر بحسابة في «س».

(146) قدم في «أ» و«س» قدم في «ب». ولعل ما أشتاء هو الصحيح.

(147) رقم في «أ» و«ب».

(148) فذكر في «أ».

(149) ساقط في «أ».

(150) ويبدو أن ما أشتاء هو المقصود.

(151) بسطة أو بسطة في «أ».

(152) فذكر في «أ» و«ب».

- (153) ورحمه ساقط في «أ».
- (154) ما بين قوسين سقط من «ب».
- (155) كذا في النسخ الثلاث.
- (156) حق سقطت من «أ».
- (157) فابق في «ب»، يابق في «س».
- (158) ولها في «أ» و «ب».
- (159) عاث في «أ».
- (160) لازم في «س».
- (161) على ما فيه في المذهب في «ب» و «س».
- (162) التشديد مني.
- (163) ويندعون في «س».
- (164) أحكاما في «أ» و «س».
- (165) قايدين في «س».
- (166) أنزل في «ب».
- (167) النفس في «أ» و «ب».
- (168) وشبه في «ب» و «س».
- (169) ردهم للثواب ساقط من «س».
- (170) بتلطيف في «ب» بتلطيف في «س».
- (171) تشبها في «س».
- (172) عن في «أ» و «ب».
- (173) التشديد مني.
- (174) السقاحة في «أ».
- (175) ما بين قوسين ساقط من «س».
- (176) شيوخنا في «أ».
- (177) من في «ب».
- (178) فاططاب في «أ».
- (179) ووقفه ساقط من «ب».
- (180) بالخفضة في «س».
- (181) المسائل في «أ».
- (182) ... عنها بقرب تعاميم، في «أ» و «س».

- (183) ما عدى في النسخ الثلاث.
- (184) المسامات في النسخ الثلاث.
- (185) فانا في «س».
- (186) وهو أبو عبد الله محمد بن محمد بن عرفة اللوزعي التونسي، بعد من كبار فقهاء المذهب المالكي في المغرب، توفي عام 803 هـ / 1400م، ومن أشهر كتبه (المختصر الكبير). انظر ألف سنة من الوقايع، ص 88-89.
- (187) من غرم ذراهم الفحص بتونس في «ب»، من إغرام ذراهم حكاهم الفحص بتونس... في «س». ولعل ما أبتناه في النسخ، كما ورد في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.
- (188) وأمر الحاكم به في «ب».
- (189) قسم في «أ».
- (190) في هذه أخرى في «أ».
- (191) الفارفي في «أ»، والمقصود هنا هو أحمد بن إدريس الصنهاجي المعروف بشيخات الدين الفارفي، وصفه القسم المصنف المصنف شيخ الشيوخ وعمدة أهل التحقيق، من مؤلفاته المعتمدة في المذهب المالكي شرح تلخيص الفصول، و... في عام 684 هـ / 1285 - 1286م.
- (192) قتال الظلمة في «أ»، أي خلاف قتال الظلمة في «ب»، لتلافي قتال الظلمة في «س»، وقد ورد هذا في نسخة كما أبتناه هنا في الجواب الثالث الآتي بعد هذا.
- (193) وقطعت سقطت من «أ».
- (194) ما ذكر الفارفي في «ب».
- (195) هذا الجواب ليس تكملة للكلام السابق فقط، بل هو جواب آخر عن السؤال، أغناه أبو مهدي عيسى في نسخة... سواء فيما يخص البراهين الشرعية أو فيما يتعلق بالضرورات العقلية، كما أوضح فيه موقفه في... وهذا مكتنق بالتالي من التعريف على موقفه من موضوع السؤال بصفة عامة. وهو موقف يتمثل في... من حيث مصادرها ومن حيث فعاليتها في تنظيم... وهكذا: «ومنه أيضا رحمه الله، الحمد لله، تكملة...»
- (196) وأما في الفهاء في «أ» و «س».
- (197) عرسها في «س».
- (198) القاصير في «أ» و «ب».
- (199) وسوق في «أ».
- (200) والتدريج ساقط من «أ».
- (201) الاستيعاب في «أ».



(202) ضروران في داء ووب.

(203) فيه ماقط من وب.

(204) النيج في داء.

(205) مجراها في داء.

(206) أي عدم وجود حكام السلطة المركزية.

(207) من ماقط من وب.

(208) إشارة إلى تجربته وقرسه في هذا المجال، وخاصة حينما كان قاضي الجماعة بتارودانت. انظر: أجوبة الشيخ

قاضي القضاة ومفتي الإسلام أبي مهدي سيدي عيسى بن عبد الرحمان الرگراگي، مخطوط، مسجل تحت رقم ج 1257 بالخرانة العامة وقسم الوثائق بالرباط.

(209) أخرى في داء.

(210) مفردتها دقة وتعني الخلف أو الحزب، وكانت قبائل الأطلس منقسمة إلى دقيين متعاضدين، يخلق التوازن فيما بينهما بدوام نوع من الضغط المتبادل بين الطرفين، ومؤسسة ألف، كانت قوية في مناطق الجنوب، تنحكم إلى حد بعيد في سير الحياة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية للسكان. انظر على سبيل المثال: اختار السوسي، إبلج قدحا وحديثا، ص 238 وما بعدها.

(211) فيما في داء ووب.

(212) مقدارهم في داء.

(213) التشديد متني.

(214) لغير في وب ووب.

(215) لأن ضيعهم منه في داء لأن ضيعهم منه في وب، أثبتنا ما ورد في وب.

(216) ومينا في داء.

(217) اتفاقهم سقطت من وب.

(218) ومضاهيم في وب.

(219) الجاني به في وب ووب.

(220) للظلم في داء.

(221) فسد في داء ووب.

(222) أحلافهم في داء.

(223) باستعانه في داء ووب.

(224) مايقضيه جوازا في داء ووب.

(225) معينهم في داء.

(226) نقييد في داء.

(227) بين كلمتي وذلك ووقد، يوجد تعليق داخل النص كتبه المسمى أحمد بن محمد بن محمد التدمي، ذكر فيه من رد عليهم هنا عيسى السكتاني، وهذا: أبو عبد الله محمد بن عمر والمفتي عبد الواحد بن أحمد الرگراگي: قوله: «أمر غيرهما».

(228) وقفت فيه في وب.

(229) هو الفقيه الكبير الشهير سيدي الحسن بن عثمان بن محمد الجاملي، مدرس زمانه، وموطنه دولة السلاطين المرابطين، واحد أوتادها ومتولي إقامة عمودها. (وليات الرصموي، تحقيق اختار السوسي، الرباط، 1988، ص 50)، «تاريخ بلاد المغرب من عازي والنشريس، توفي عام 932هـ/ 1525 - 1526م. (الف سنة من الوليات، ص 291)، «تعد الفاضي والفقيه العظيم (الفرقة، ص 170). وقد نقل اختار السوسي في المعسول (ج 13، ص 269 وما بعدها) ماكتبه في فهرسته عن سيدي الحسن التلي، وكذا ما كتب عنه الحضيكي في طبقاته. واختتم السوسي كلامه عنه بما يلي: «ذلك كل ما عدنا عن سيدي الحسن بن عثمان. ولعمري إن حياته ما تزال خافية مع تلك المكانة السامية التي كان يشغلها في حياته. فلم ندر الآن عن فتاواه وعن آثاره الأخرى شيئا...». وقد ذكر العثماني في كتابه التراج جزولة (ص 100) أن نسخة التلي توجد كذلك في الفوائد الجمة وبشارة الزايرين لداود بن علي الكرامي.

(230) على ماقط من داء ووب.

(231) والعلامة في داء.

(232) وأبو القاسم أحمد البرزلي من مدينة القيروان بتونس. توفي ما بين سنتي 840 و 844 هـ. كان فقيها معروفا ومندبا عليه. وكان يلقي في نوازل الناس بكثير من الحقائق والعمق، حتى أصبح مرجعا لمن أتى بعده من النوازلين المغاربة. قال في ألف سنة من الوليات، ص 142.

(233) سقطت من وب.

(234) ووبهم في وب، وبه في داء ووب، أثبتنا ما أوتاهه صحيحا.

(235) قلنا سقطت من داء.

(236) سقطت أو سقطت.

(237) سقطت في وب.

(238) سقطت في وب.

(239) قام في داء.

(240) قال في داء: «لما كان هذا الكلام مما ألقى به عمرو بن أحمد الساعدي المعروف بصبر والمسمى في هذا التاريخ في كلامه معروف في المعسول، ج 13، ص 151 - 152».

(241) سقطت في داء.

(242) سقطت من وب.

(243) سقطت في المثال، في وب.

(244) سقطت في المثال.

(245) هو موسى بن عيسى بن أبي حاج الغفجومي . وبنو غفجوم فرع من [بن نائن أو زنانة الأمازيغيين . ولد بفاس عام 365هـ / 975م وتوفي بالقيروان عام 430هـ / 1038م . كان من أئمة الفقه والحديث ، اشتهر به الشهرة الشامة ، وقصده طلبة العلم من كل أطراف المغرب . ومن تلامذته المشهورون وأكابرهم زكو النمطي شيخ عبد الله بن ياسين الجزولي مؤسس الدولة المرابطية . ترجمته توجد في أكثر من كتاب ، مثل **الدهاج** لابن فرحون ، و**معالم الإيمان** للديباغ ، و**فهرس الفهارس** للكناني ، و**جدوة الاقباس** لابن القاضي ..

(246) التعليق في (أ) ، والمقصود هو التعاليق لأبي عمران أو مسائل أبي عمران

(247) عليه سقطت من (ب) و (س) .

(248) ينجون في (أ) ؛ بعبارة أبي الصلح أو الدية في (ب) .

(249) هذه العبارة وردت هكذا غامضة ولم تتمكن من إزالة غموضها وأقتناها كما وردت في (س) .

(250) بالشرف في (أ) . والفرد هو القصاص ، وقيل القائل بدل القليل .

(251) المكانة في (أ) .

(252) في بلد في (س) .

(253) هو أحمد بن يحيى التونسي نسبة إلى جبال وأنشأ في الواقعة غرب الجزائر ، ولد حوالي 834 هـ /

1430م وتوفي عام 914 هـ / 1508م . نشأ بتلمسان ثم رحل إلى فاس وبها توفي . ألف كتب كثيرة تتعلق في غالبها بالفتنة المالكي ، من أشهرها كتاب **المعيار** للعرب ، وكتاب **إيضاح المسالك** . توجد ترجمته في أكثر من كتاب ، منها على سبيل المثال : **دوحة الفارس** لابن عسكز ، و**الفهرمة** للمسجور ، و**جدوة الاقباس** لابن القاضي . ونيل **الانتهاج** لأحمد بابا ، و**شجرة النور الزكية** غمد مخلوف ... وغيرها .

(254) إن سقطت من (أ) و(ب) .

(255) كلمة الرواية هنا تحيل على رواية يحيى بن يحيى الليثي لموطأ مالك .

(256) هو يحيى بن يحيى بن كشمير بن وسلائم المصمودي المعروف بالليثي وآله . درس بالأندلس ورحل إلى المشرق ، ولزم مالك بن أنس مدة ، وسمع عن أكابر أصحابه في المدينة ومصر . ثم عاد إلى الأندلس وانتهت إليه الرئاسة بها ، وبه انتشر مذهب مالك بها . توفي بقرطبة عام 234 هـ / 848م . انظر ترجمته في **وفيات الأعيان** لابن خلكان ، تحقيق إحسان عباس بدون تاريخ ، ج 6 ، ص 143 وما بعدها . كما توجد في كتب أخرى .

(257) أرى سقطت من (أ) .

(258) أن سقطت من (س) ، أثبتنا ما ورد في (ب) .

(259) التعديلات في (س) .

(260) ساق في (ب) و(س) .

(261) وغرق المكان في (أ) .

(262) ومزق في (أ) .

(263) فصر في (أ) .

(264) سعيد في (س) و (أ) .

(265) قارن ما ورد في الفقرة الأخيرة حول القتال بالإنكاف ، مع ماورد في كتاب التوازل للشيخ علي بن عيسى ، تحقيق المجلس العلمي بفاس ، مطبعة فضالة ، 1989 ، الجزء الثالث ، ص 153 وما بعدها .

(266) وصيف اختيلين في (أ) .

(267) أبي في (س) .

(268) واتسعات في (س) .

(269) ووصل في (أ) و(ب) .

(270) والجواب في (أ) .

(271) وثمان اشبال كالحاكم بالحواضر في (أ) ، وثمان الجبل كالحكام للحواضر في (س) . أثبتنا ماورد في (ب) .

(272) لنفسه في (س) .

(273) في حبة في (أ) .

(274) السجستاني في (أ) و (ب) ، السجستاني في (س) .

(275) الأصل سقطت من (أ) و(ب) .

(276) إبراهيم بن يونس هذا لم تستكن من التعرف عليه نظرا لعدم وجود ترجمته في مطائيا المعروفة . وقد

الكتاب **معجم العجماني** بأنه لم يعثر على ترجمته (الروح جزولة والشرع الإسلامي ، بصورة بالخزانة العامة بالرباط رقم 1970 ، ص 108) . غير أننا نجد في آخر جوابه (ص 9 من (أ) ، وص 8 من (س) ) العبارة التالية : « وكتب له محمد المصنف إلى مولاه عبد الله بن إبراهيم بن يونس كان الله له بمنه وعنه أمين » . وبالحرف من أن « بن » الواقعة بين عبد الله وإبراهيم سقطت من (س) ، فإثنا نعتقد أن ذلك لم ينجح إلا عن سهو من الناسخ ، ونستنتج مما سبق أمرين : إما أن يكون المصنف القاضي إبراهيم بن يونس موجودا بالفعل ، فأجاب عن السؤال ، فنسخه ابنه عبد الله مع إضافات من كتب المصنف الأخرى . أو بعد معيار التونسي على رجة التحديد ، ووضع اسمه في آخر الجواب كما ورد في آخر (أ) و(س) ؛ أو بعد المصنف أنه لعبد الله بن إبراهيم بن يونس . وفي هذه الحالة يكون الاقتراض هو سقوط وعبد الله ، من إسمه المصنف في أول الجواب . ومع أننا لانعرف شيئا عن عبد الله بن إبراهيم كذلك . فإننا نرجح أنه غاش في منطقة إيمي ن - المصنف أو يونس الأفاي ، لأن في الجواب المنسوب لأبيه ذكرنا الأسماء أماكن وأسماء مجسوعات بشرية تنتمي إلى منطقة تلك الفترة . ولذلك يمكن أن نقول بأن ابن يونس مارس القضاء بشاوردانته ولكن في وقت متأخر عن زمن السؤال . مما سألنا يكون السؤال قد طرح من جديد في وقت ، وأضيف جوابه إلى الأجوبة السابقة . وربما كان من نتائج هذا طرح من يونس الأفاي الذي ذكره اختار السوسي في المعقول ، ج 3 ، ص 264 وما بعدها .

(277) في الفهارس العرب . إضافة في (ب) .

(278) والمصنف سقطت من (س) ؛ الإصلاح والأصلح في (أ) .

(279) والتاريخ في (ب) .

(280) هو سقطت من (س) .



(281) ووال في باب

(282) الشرع إليهم في ذلك

283) الشياطين في دس

(284) من فزاعته لي اب، ا من لزغاته لي ا

(285) [تخافني اس]

(286) يلاحظ هنا وجود نوع من الخلط بين المجموعات البعثية الساكنة بالبحال والخارجة عن حكم السلطان، وبين بسير الذين تريد هذه المجموعات قمعهم والقضاء عليهم بمن قوانين وضعية ملائمة وفعالة.

(287) وافقنا ليعم في اس...

(288) فيد في 11 س 4.

(289) تعارضه في (أ) و (ب) و (س)، مع سقوط (أ) منها مجزوعة.

(290) بما يخالفه سقطت من (ب) -

(291) ذلك سقطت هي «س».

(292) بعد هذا الكلام لم يزد ابن يونس عن كونه أتى بسؤال أبي العباس أحمد المريش وجوابه عنه في مسألة ثانية، والذي طلب فيه من شيخه أبي عبد الله بن عرفة أن يبيّن رأيه فيها. وقد أورد كلامهما حرفياً تارة وبترصيف تارة أخرى. وقد قضينا عدم إدراج كلام أحمد المريش وابن عرفة هنا قصد الاختصار من جهة، ولأنه عبارة عن جميع ما وردنا سبق أن قيل في الأجوبة الأخرى من جهة ثانية وأخيراً، لأنه موجود كاملاً في معيار النشر في الجزء الثاني، 435 وما بعدها، والجزء السادس، ص 153 وما بعدها.

(293) بخصوص أسماء الأعلام الواردة في الوثيقة، تراجع هوامش التحقيق أعلاه.

(204) كانت تربطه بالسلطان زهير بن أحمد النصور علاقات وطيدة. حتى أن هذا الأخير استجده به للتخليص من أبي محلي حينما احتل مراكش. انظر مراسلتها في الجزء السادس من كتاب الاستعلاء الناصري (1955)، ص 36 ما بعدها.

(295) الأفراسي، الفهرمة ص 188.

(296) المجموعات التقليدية نقصد بها هنا المجموعات التي لا تخضع للسلطة الحكومية الفعلية، وعدم خصوصها بهذا المعنى لا يعني «السبية» بالمعنى المعروف التداول، كما أنه لا يعني الانفصال أو الاستقلال، بل يعبر فقط عن وجود مشكل رسمي يبعث عن الحل المناسب. ولكن بدون جدوى.

Al-Saidi, "La Zawaya de Tassalt", in *Hespéris-Tamuda*, vol. XXVI-XXVII, Fascicule: 1 (197) (1977).  
 Boudia, 1988-1989, pp. 67-92; Lucette Valensi, *Le Maghreb avant la prise d'Alger*, Flammarion (1969), p. 36-37; J. Berque, *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris 1955, p. 286, 298; A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Paris, 1970, p. 439, 251, n 7; E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*, Gallimard, 1954, p. 165; J. L. l'Africain, *Description de l'Afrique*, Trad. A. Epaulard, Paris, 1980, t.1 p. 113; Magah Mossy, *Les Almansa. Examen du rôle historique d'une famille marabout*.

ilque de l'Atlas marocain. Paris, 1972, p. 41.

واسطر كليلك، ابن قنفذ، أنس الفقيه وعز الحليم، إخراج أدولف فور ومحمد الفاسي، الرباط، 1965، ص 87-80.

في آخر صفحة (ص 9) من المخطوط رقم 5813، وردت العبارة الآتية: «انتهى التأليف (كذا) المبارك بمحمد  
الشيخ محمد بن علي بن أبي الصنف (...) عام 1233، عبد الله بن سعيد الهوزلي من نثر أوتري، ويحيى أوتري قرية  
إفنديزال جنوب شرق تارودانت. وفي الصفحة الثامنة من نسخة «استيف أي (ص)» في جواب ابن يونس نفرا  
الشيخ كما وجد في الأصل المستنسخ منه محمد الله وحسن عونه وصلى الله على مولانا محمد وآله وصحبه  
وعلمهم الطيبين كما وجد في الأصل المستنسخ منه في الفقرة الأخيرة: «وجود عبارة: «محمد الله وحسن عونه»  
في نسخة دال على أنه نسخة «استيف مأخوذة من نسخة الهوزلي». وعن زاوية «استيف، انظر: Berque, Struc: 1  
tours... up. 110 p. 100  
في الرواق جولة، ص 277.

١٩٧٧، الأول، مطبعة فضالة، ١٩٧٧، ص ٢٩٨. وما بعدها. لم يشر الأستاذ جيجي إلى أنه أطلع على النسخة  
الرقمية ٥٨١٣، ولكنه ذكر أنه أطلع على السؤال والأجوبة في النسخة رقم ٥٨١٣، وفي كتاب السواقي جزو ١  
الطبعة الأولى، الناشر: المطبعة الفضالة، ٢٠٠٣، ص ٢٠٣.

في كتاب عبد المسيح الإوزالي الذي قال عنه الجفثار الحوسي (سوس العلة، ص 18)، في إطاره من معاصريه ومن قبلهم. كما يمكن أن يكون في كتاب علي بن محمد بن أبي بكر المروسي (ص 18)، في إطاره من معاصريه ومن قبلهم (المؤلف، ج 18، ص 202).

١٥١١ : القرآن والعمل في المذهب المالكي ومفهومهما لدى علماء المغرب، مطبعة الحضارة، ١٩٨٤، ص ١٧٤.

168, 165, 164, 163, 97, 96, 93, 92, 91, 90, 89, 88, 87, 86, 85, 84, 83, 82, 81, 80, 79, 78, 77, 76, 75, 74, 73, 72, 71, 70, 69, 68, 67, 66, 65, 64, 63, 62, 61, 60, 59, 58, 57, 56, 55, 54, 53, 52, 51, 50, 49, 48, 47, 46, 45, 44, 43, 42, 41, 40, 39, 38, 37, 36, 35, 34, 33, 32, 31, 30, 29, 28, 27, 26, 25, 24, 23, 22, 21, 20, 19, 18, 17, 16, 15, 14, 13, 12, 11, 10, 9, 8, 7, 6, 5, 4, 3, 2, 1, 0

1. Henque, Structures, p.62, 147, 149, 151, 153, 155, 157, 159, 161, 163, 165, 167, 169, 171, 173, 175, 177, 179, 181, 183, 185, 187, 189, 191, 193, 195, 197, 199, 201, 203, 205, 207, 209, 211, 213, 215, 217, 219, 221, 223, 225, 227, 229, 231, 233, 235, 237, 239, 241, 243, 245, 247, 249, 251, 253, 255, 257, 259, 261, 263, 265, 267, 269, 271, 273, 275, 277, 279, 281, 283, 285, 287, 289, 291, 293, 295, 297, 299, 301, 303, 305, 307, 309, 311, 313, 315, 317, 319, 321, 323, 325, 327, 329, 331, 333, 335, 337, 339, 341, 343, 345, 347, 349, 351, 353, 355, 357, 359, 361, 363, 365, 367, 369, 371, 373, 375, 377, 379, 381, 383, 385, 387, 389, 391, 393, 395, 397, 399, 401, 403, 405, 407, 409, 411, 413, 415, 417, 419, 421, 423, 425, 427, 429, 431, 433, 435, 437, 439, 441, 443, 445, 447, 449, 451, 453, 455, 457, 459, 461, 463, 465, 467, 469, 471, 473, 475, 477, 479, 481, 483, 485, 487, 489, 491, 493, 495, 497, 499, 501, 503, 505, 507, 509, 511, 513, 515, 517, 519, 521, 523, 525, 527, 529, 531, 533, 535, 537, 539, 541, 543, 545, 547, 549, 551, 553, 555, 557, 559, 561, 563, 565, 567, 569, 571, 573, 575, 577, 579, 581, 583, 585, 587, 589, 591, 593, 595, 597, 599, 601, 603, 605, 607, 609, 611, 613, 615, 617, 619, 621, 623, 625, 627, 629, 631, 633, 635, 637, 639, 641, 643, 645, 647, 649, 651, 653, 655, 657, 659, 661, 663, 665, 667, 669, 671, 673, 675, 677, 679, 681, 683, 685, 687, 689, 691, 693, 695, 697, 699, 701, 703, 705, 707, 709, 711, 713, 715, 717, 719, 721, 723, 725, 727, 729, 731, 733, 735, 737, 739, 741, 743, 745, 747, 749, 751, 753, 755, 757, 759, 761, 763, 765, 767, 769, 771, 773, 775, 777, 779, 781, 783, 785, 787, 789, 791, 793, 795, 797, 799, 801, 803, 805, 807, 809, 811, 813, 815, 817, 819, 821, 823, 825, 827, 829, 831, 833, 835, 837, 839, 841, 843, 845, 847, 849, 851, 853, 855, 857, 859, 861, 863, 865, 867, 869, 871, 873, 875, 877, 879, 881, 883, 885, 887, 889, 891, 893, 895, 897, 899, 901, 903, 905, 907, 909, 911, 913, 915, 917, 919, 921, 923, 925, 927, 929, 931, 933, 935, 937, 939, 941, 943, 945, 947, 949, 951, 953, 955, 957, 959, 961, 963, 965, 967, 969, 971, 973, 975, 977, 979, 981, 983, 985, 987, 989, 991, 993, 995, 997, 999, 1001, 1003, 1005, 1007, 1009, 1011, 1013, 1015, 1017, 1019, 1021, 1023, 1025, 1027, 1029, 1031, 1033, 1035, 1037, 1039, 1041, 1043, 1045, 1047, 1049, 1051, 1053, 1055, 1057, 1059, 1061, 1063, 1065, 1067, 1069, 1071, 1073, 1075, 1077, 1079, 1081, 1083, 1085, 1087, 1089, 1091, 1093, 1095, 1097, 1099, 1101, 1103, 1105, 1107, 1109, 1111, 1113, 1115, 1117, 1119, 1121, 1123, 1125, 1127, 1129, 1131, 1133, 1135, 1137, 1139, 1141, 1143, 1145, 1147, 1149, 1151, 1153, 1155, 1157, 1159, 1161, 1163, 1165, 1167, 1169, 1171, 1173, 1175, 1177, 1179, 1181, 1183, 1185, 1187, 1189, 1191, 1193, 1195, 1197, 1199, 1201, 1203, 1205, 1207, 1209, 1211, 1213, 1215, 1217, 1219, 1221, 1223, 1225, 1227, 1229, 1231, 1233, 1235, 1237, 1239, 1241, 1243, 1245, 1247, 1249, 1251, 1253, 1255, 1257, 1259, 1261, 1263, 1265, 1267, 1269, 1271, 1273, 1275, 1277, 1279, 1281, 1283, 1285, 1287, 1289, 1291, 1293, 1295, 1297, 1299, 1301, 1303, 1305, 1307, 1309, 1311, 1313, 1315, 1317, 1319, 1321, 1323, 1325, 1327, 1329, 1331, 1333, 1335, 1337, 1339, 1341, 1343, 1345, 1347, 1349, 1351, 1353, 1355, 1357, 1359, 1361, 1363, 1365, 1367, 1369, 1371, 1373, 1375, 1377, 1379, 1381, 1383, 1385, 1387, 1389, 1391, 1393, 1395, 1397, 1399, 1401, 1403, 1405, 1407, 1409, 1411, 1413, 1415, 1417, 1419, 1421, 1423, 1425, 1427, 1429, 1431, 1433, 1435, 1437, 1439, 1441, 1443, 1445, 1447, 1449, 1451, 1453, 1455, 1457, 1459, 1461, 1463, 1465, 1467, 1469, 1471, 1473, 1475, 1477, 1479, 1481, 1483, 1485, 1487, 1489, 1491, 1493, 1495, 1497, 1499, 1501, 1503, 1505, 1507, 1509, 1511, 1513, 1515, 1517, 1519, 1521, 1523, 1525, 1527, 1529, 1531, 1533, 1535, 1537, 1539, 1541, 1543, 1545, 1547, 1549, 1551, 1553, 1555, 1557, 1559, 1561, 1563, 1565, 1567, 1569, 1571, 1573, 1575, 1577, 1579, 1581, 1583, 1585, 1587, 1589, 1591, 1593, 1595, 1597, 1599, 1601, 1603, 1605, 1607, 1609, 1611, 1613, 1615, 1617, 1619, 1621, 1623, 1625, 1627, 1629, 1631, 1633, 1635, 1637, 1639, 1641, 1643, 1645, 1647, 16

(2004) [2]. Jacques Meunier, *La coutume écrite des Berbères montagnards du Sud marocain* (1980), p. 110-134. 1. Berque, Al-Yousi, *Problèmes de la culture marocaine au XVII<sup>e</sup> siècle* (Paris, 1968), pp. 20-21, sq. 2. Viss, "Deux gâteaux marocains du début du XVI<sup>e</sup> siècle", *Ann. th. et arch. de l'Alg.* t. 8/VIII, fasc. 1, 1<sup>er</sup> trimestre, pp. 64-75.

[illegible]

(305) انظر: J. Berque, Structures..., pp.303,335,336,339,393 sq. 401, sq; A. Laroui, Histoire..., p.242.

قارن مع ماورد عند محمد العبدري الجبلي في رحلة العبدري، تحقيق محمد الشاسي، الرباط، 1968، ص 7.

(306) انظر محمد حجي، المرجع السابق، ص 298، هامش 44.

(307) الأتيس المظروبي، الرباط، 1973، ص 137، انظر كذلك: أحمد الناصري، الاستقصاء، الدار البيضاء،

1954، ج II، ص 59. هناك إشارة في هذا المعنى تتعلق ببعقوب المصور الموحدي، أوردها ابن خلكان في وفياته، يقول فيها: "... وهو الذي أظهر أمة ملكهم أي الموحدين [ورفع راية الجهاد ونصب ميزان العدل وسط أحكام الناس على حقيقة الشرع وتظهر في أمور الدين والورع والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأقام الحدود حتى في أهله وعشيرته الأقربين، كما أقامها في سائر الناس أجمعين، فاستقامت الأحوال في أيامه وعظمت الفتوحات، ووليات الأعيان، تخفيق إحيان عباس، بيروت، بدون تاريخ، ج VII، ص 4-3، رقم الترجمة 829] إذ كانت هذه القول لا تكفي للرهنة على مايريد إثباته بخصوص الجدل التاريخي بين الشرع والأعراف، فإنها على الأقل تدل على وجود إرادة سياسية من لدن المرابطين والموحدين لجعل الشرع هو السائد. وهذا يعني أن الأعراف كانت سائدة بدورها.

(308) هناك إشارة تدل على أن الأعراف المحلية اغتالفة للشرع كانت سائدة منذ القرن الخامس الهجري، كسئلة

عدم توريث البنات أو منع النساء من الميراث، وذلك ببلاد القبلة من المغرب الأوسط، وبقيت سائدة إلى القرن التاسع الهجري عندما طرحت كمنالة على القاضي إبراهيم العقباني (توفي بتمسنا عام 880 هـ/ 1475م) انظر أحمد الوائلي، المعيار المغربي، الرباط - بيروت، 1981، ج 9، ص 153، ج 11، ص 293، 297، وقد طرح نفس الشكل في القرن الثامن عشر، وكتب فيه محمد بن عبد الله السكّاني الكيكي كتابه المسمى مواهب ذي الجلال في بعض نوازل البلاد السالبة والجهال، وهو كتاب قيم مفيد من جوانب متعددة - انظر محمد الترتي، المصادر العربية لتاريخ المغرب، الجزء الأول، الدار البيضاء، 1983، ص 233 - 234.

(309) انظر الهامش رقم 276، هذا الكتاب ألهم لم يطبع بعد، بالرغم من مرور عشرين سنة على تأليفه. وهذا

التأخير يلحق ضررا يتقدم البحث في الموضوع، نظرا لفلة تداول الكتاب بين الباحثين والمهتمين، وبحرم المؤلف من حقه في ظهور مجهوده العلمي بين الناس، ليكون معروفا على أوسع نطاق.

(310) انظر بصفة خاصة الصلحات 105-112، لمعرفة موقف الفقهاء الجزوليين منها.

(311) يمكن أن يفهم من هذه الفقرة أن رد العثماني ليس مرجعا إلى العلماء القدامى فقط، والذين كتبوا مسألة

وجود الألواح في المناطق الأمازيغية ليصدروا أحكاما قاسية على سكانها، تتجاوز بكثير الحدود التي تفرضها الأجوبة الفقهية على أسئلة نوازلية، بل يبدو أنه يقصد التلميح كذلك إلى نفوذه من مواقف وأقوال بعض السياسيين المغاربة الذين استفادوا ظهور 16 مايو 1930 استفلافا مشوها ظهرت أهدافه الانتعابية فيما بعد. انظر كذلك: المختار السوسي، المعنول، ج III، ص 269.

(312) انظر عمر الجبلي، المرجع السابق، ص 220، وعن جنوب معرفة القاضي والمفتي عادات الناس وأعرافهم قبل

القضاء والإفتاء لأخذ بها، وعن دم الجمود على المتقلبات، انظر: محمد بن عبد الله الكيكي، المرجع السابق، النسخة التي في حوزة الأستاذ أحمد النوليق، ص 9-8 قارن مع ما أورده ابن خلدون في المقدمة وط الرابعة، 1978، ص 192،

J. Berque, Structures..., p.245,393; Larbi Mezzine, Le Taflalt, contribution à l'Histoire : du Maroc aux XVIIe et XVIII siècles, Casablanca, 1987, p. 198, n. 44, 248, n. 176.

(313) انظر: الطاهر بن عبد الله الشنوية في مجلة هيسيريس، 1954، ج 18، ص 68. أشار إليها في التعليق 403.

(314) انظر التي نشرها العربي مزين في المراجع السابق، ص 136 وما بعدها، وكذلك، ص 35-36، 188 وما بعدها، قارن مع

أيضا في هذا الباب عند جاك بيوك، للمرجع السابق، ص 369,62 وما بعدها.

(315) Dj. Jacques- Meunier, op.cit, pp.329-330; G. Surdon, Esquisses de Droit coutumier berbère

marocain, Rabat, 1928; pp.20-21,173 sq; p. Boudieu, Sociologie de l'Algérie, P.U.F., Paris, 1944, pp.40,41,45,66; Larbi Mezzine, op.cit, p 249, n. 179; Georges Duby, des sociétés médiévales, Librairie

maria, 1971, p18.

(316) الأعراف بصفة الجمع الواردة في نفس السورة لاتعني القوانين المتعارف عليها، بل هي اسم لسور بين الجنة والنار.

(317) كلمة لوح وردت كذلك في سورة البروج الآيات 21 و22، بمعنى اللوح المحفوظ، وذكرت كلمة الواح في

سورة القصص الآية 13، بمعنى السفينة.

(318) انظر حواش عيسى بن عبد الرحمن السكّاني الوارد أعلاه، إن مسألة بروز موافقة قوانين إيزرف مع

المذهب الإسلامية عن طريق المذاهب الإسلامية الأخرى، ومخالفتها عموما للمذهب المالكي، تطرح على الباحث

المسألة (معمورا بمعنى حاصل ذلك وسببه. علما منا بأن المذهب المالكي هو المنتشر في المناطق المعنية منذ قرون، وبأن

المذهب الإسلامي الأخرى لا تكاد تطفر على سطح الواقع في المجالات الأخرى من حياة الناس، والمجالات الدينية منها على

الخصوص، فهل هذا يعني أن الفقهاء الرواد، بجانب مجتمعات إيزرف، اقتنعوا بوجوب اختراق المواجهات المذهبية على

الخصوص، المقدم يعني، مفضلين بذلك حماية المصلحة الجماعية على التقوقع المذهبي؟ أم هو تعبير عن معارضة ما للحكم

في القرن، والمعبرته القضائية التي بنى عليها الفساد؟ أم هو فقط منبذة واقع مجتمعي وسياسي يتميز بالتجزؤ وعدم

التصالح المسألة المركزية؟ يبدو أن الأمر يحتمل كل ما ذكر مجتمعا. ولكن الحقن هو أن الاختيار كان ذكيا وعمليا، و

الذي يتوافق مع رموز السلطة الجمعة، لذلك لم يتم له النجاح انظر: J. Berque "Problèmes initiaux de la sociolo-

gie juridique en Afrique du Nord", in Studia islamica, I, Paris, 1953, pp.142,147,149 sq, 152-153

(319) انظر: Henri Lefebvre, "Problèmes de sociologie rurale, la communauté paysanne, et ses problèmes historico-sociologiques", Cahiers Internationaux de Sociologie, vol VI, cahier double, La

Haye, 1949, p. 86-87

(320) انظر: Magali Morsy, "Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée

historique", in L'Espace de l'Etat, Rabat, 1985, pp.101 sqq; J. Berque, "Notes sur l'histoire des tribus

es dans le Haut-Atlas occidental", dans Ann.E.S.C. 1953, p: 306-307; A. Moret et al., Des

clans aux empires, Paris, 1923, p.123.

(321) وهذا ما يظهر جليا في فقرة من تظهير حسني لباشا مكناس سم ابن الجيلالي في حركة موسم الأولى، إذ

يقول: "... ثم بعد كمال استفامتهم [أهل موسم الأدنى والأقصى] وترتيب مراتبهم، طلبوا منا التجدد على ما

كان عليه إفرارهم على غواتبهم وحملهم على أغرائهم التي عندهم عليها ظواهر أسلافنا الكرام (... ) ومن غير من

المسلمين (... ) فأقرناهم وجددنا لهم عليها في الحين، واتبعنا في ذلك الإجماع وسبيل المؤمنين، ولو نزل من هؤلاء

ممثل التي هي آساد وحشية، وبأفان الغشا موسية عشر هذا، لكان كافيا في القصد من هذا الشأن، لأنهم هذه مدة



تزيد على الستين سنة لم يتخلل بلادهم الخزون...، وعبد الرحمن من زيدان، *إلخاف أعلام الناس*، 1930، الجزء الثاني، ص 214-215، انظر كذلك: J. Berque, "Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine", dans *Ann.*, E.S.E., Juillet-Septembre 1956, p.297-298.

(322) انظر: H. Lefebvre (المرجع السابق - ص 97)، حيث يشير إلى مقاومة الجماعات القروية في أوروبا للقوى الخارجية، حسب الفيردالية وحسب الدولة المركزية، انظر كذلك: Gilbert Grandguillaume, "De la coutume à la loi: Droit de l'eau et statut des communautés locales dans le Touat précolonial", dans *Peuples méditerranéens*, revue trimestrielle, n° 2, Janvier - Mars 1978, Ed. Anthropos, Paris, pp.119 sq. (323) انظر: J. Berque, *Les Nawazil el-Muzâr'a du Mâ'yâ al-wazzân*, Rabat, 1940, p. 72,83; (324) انظر: J. Berque, *Structures...*, pp. 242-243; 244-245; G. Grandguillaume, *op.cit.*, pp. 120 sq. 128 sq. (325) انظر: ابن خلدون، *المقدمة*، بيروت، 1978، ص 190-191، 218 وما بعدها؛ حسن إبراهيم حسن، *تاريخ الإسلام*، القاهرة، 1961، الجزء الأول ص 428 وما بعدها؛ وانظر كذلك:

A. Laroui, *Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain, 1830-1912*, Paris, 1977, pp.126 sq. 157sq.178sq; Magali Morsy, *op. cit.* 113 sq; Id., *Les Ahansala*, Moules, 1972, p.45-46. (326) انظر على منبيل الشال: عبد الله بن إبراهيم التاسلفي، *رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد...*، تحقيق جدي علي إزاويكو، ص 20-21، 38، 48-49 (غير منشور)؛ انظر كذلك: A. Laroui, *Les origines...*, pp. 164 sq. (327) انظر: المعاصري، *الاستقصا* (1955)، ج 5، ص 30-31، ج 6، ص 38، 41، 43، الإفراني، *نزهة الحادي* (1888)، ص 38، 39-40 وانظر كذلك:

*Histoire du Maroc* (ouv. col), Hatier, 1967, p.246; Laroui, *Les origines...*, pp. 158, 163 sq. إن موضوع شطط الخزن ورجاله، ومجازاتهم سواء على المستري القضائي أو التنفيذي أو الضرائبي، لم يطرق بعد من الناحية التاريخية على ما يبدو، وكذا موضوع السجون، وقمع الانتفاضات وما يطرأ انتفاضات الجيوش الخزنية من نهيب وسلب وتفتير... وهذه الجوانب إن هي فزمت بجديّة - بالرغم من قلة المصادر - ستلقى أعضاء كاشفة على عمق مسألة العلاقة بين الخزن والسكان بصفة عامة، وعلى ظاهرة اللاخضوع أو ما اصطلح على تسميته بـ «السبية»، وسيتمكن بالتالي من تجاوز الطرح الألفي لها، والذي أصبح مبتذلا وعفيا.

(327) محمد حجي، *الحركة الفكرية...*، ص 117، الإفراني، *نزهة الحادي...*، ص 172، محمد بن عبد الله الكيكي، *المرجع السابق*، ص 29-30؛ العلوي، *كتاب التوازل*، ج 1، ص 15-16، ج 3، ص 351، وبخصوص قضية وعدول الجبال ونحيرهم ولما بهم، انظر:

J. Berque, "Un glossaire Arabo-Chleuh du Deren (XVIIIe S)" in *Revue Africaine* LXCIV 3e - 4e trim. 1950, pp.388 sq. 396 sq.

(328) أعتقد أن جرّدا شاملا للمصانيف والممارسات في مجال الحكم، لدى كل من المجتمعات الزراعية التقليدية، ومختلف السلطات التي توالى على حكم المغرب، خليق بأن يلقي الأضواء الأولى على بعض جوانب الالتقاء والاختلاف بين نظام الدولة المركزية ونظام الجماعة الذاتية.

(329) انظر جنواب الكتستاني؛ انظر كذلك: J. Berque, *Structures...*, pp. 331 sq. 338 s q. P. Bourbieu, *Sociologie...*, pp. 20 sq. 40sq. 66.

(330) انظر كذلك: Hegel, *La Raison dans l'Histoire*, Paris, 1965; coll. 10-18, n° 235, pp. 47 sq. 106, 129.

(331) انظر: J. Berque, *Al-Yousfi*... p. 75, Id., *Structures*... P. 17, 442 sq. 444 sq.

## تحقيق المصادر التاريخية

### تصحيح المتن وإعادة قراءته\*

إن العرض من هذا العرض الوجيه هو خلق مناسبة لمناقشة أولية مختلف المشاكل التي تواجه الباحث المتعاطي للتحقيق. ولهذا فإن الأفكار الواردة هنا تكتسي طابعا عاما. نرجو أن تكون ورود الفعل التي قد تشيرها، فرصة لطرح المشاكل التفصيلية التي لها علاقة بالعرض. خصوصا وأنني أحيط بالموضوع إحاطة شاملة تؤهلني للتطرق إليه من كل جوانبه، وبكل ملايساته.

إن تحليل السرائر وإعادة نشره حتى يكون في متناول الجميع عمل له قيمة كبرى للمرجع الأساسية في مسار البحث التاريخي والاجتماعي. وأعتقد أن كل الباحثين متفقون

\* على قدر القدر في لقاء مع الأساتذة. وفي إطار الجلسات التي تنظمها شعبة التاريخ بكلية الآداب بالرباط، وذلك يوم 19-10-1990، في الموضوع هم التحقيق من جهة وأداة أساسية للبحث، ونشر بعد ذلك في جريدة، أنوال الثقافي و

حول هذه المسألة.

أما الشيء الذي لم يقع حوله الاتفاق حتى الآن، فهو تحديد طبيعة المصادر التاريخية التي تستحق الاهتمام في نظر الباحثين، وتستحق بالتالي التحقيق الملائم لطبيعتها بعد ذلك وتوزيعها، أو كل مسألة لم يتم بعد حلها اتفاق يجب أن تطرح على بساط المناقشة لتعميق الحوار حولها وتوضيح كل ملابساتها.

فإذا كان بعض الباحثين المغاربة يترهون أن النص المكتوب هو وحده الذي ينبغي اعتماده مصدراً للأخبار التاريخية، فإنني أعتبر أن الرأي السديد هو ذلك الذي يكون نظرة أوسع على مصادر المادة التاريخية. أي الرأي الذي لا يرفض المكتوب في حد ذاته، ولكنه لا يرى مانعاً من الاستفادة من الموشوم كذلك. وأقصد بهذا الأخير ما تحتفظ لنا به الجغرافيا من آثار تصعب قراءتها حقاً، ولكنها غنية في مضامينها (المنظر الزراعي، توزيع الملكيات الزراعية، سواقي الري وتقنياته، الطوبوغرافيا، توزيع السكن أو التجمعات السكنية...)، وما تحتفظ لنا به الذاكرة الجماعية، يمكن تحييصه واستغلاله ولو في إنارة بعض الجوانب فقط من تاريخ الناس (كالتأشير، والأمثال، واللغة واللهجات...).

فإذا كانت طموحات المؤرخين الشباب هي التي تدفعهم إلى طرح نوع آخر من المشاكل العلمية في ميدان التاريخ، مختلفة عن التي كان يطرحها كتاب التاريخ المنتمون إلى المدرسة التقليدية، فإن تحقيق هذه الطموحات لا يمكن أن يتأتى -في نظري- إلا بتوسيع مجال التفكير التاريخي وذلك بتنويع مصادره، وتوظيفها توظيفاً يضمن تحقيق نوع من التاريخ الشامل.

فمسألة تحقيق التراث بمعناه الواسع، لا ينبغي أن تنفصل عن المشكل العام للبحث التاريخي في المغرب، الذي يعاني في الدرجة الأولى من ضعف وسائل وتقنيات البحث العميق.

فإذا كان استغلال المصادر المكتوبة -من مخطوطات ووثائق...- سهلاً إلى حد ما، لأنها ترمسنا عليها أكثر من غيرها من المصادر الأخرى، فإن استغلال المصادر غير المكتوبة ليس

سهل المثال. ذلك لأن أسانئنا انصبحت مجهوداتهم كلها على النوع الأول دون الثاني. واعتقد أن هذه الوضعية ستستمر مدة أخرى، مادامت برامج التاريخ في كليتنا لا تنضم أي فؤاد منهجي لإعطاء الطلاب مبادئ أولية لإدماج المصادر غير المكتوبة في حقل اهتماماتهم العلمية.

والوقوف من هذه المسألة مرتبط على كل حال بالنصير العام الذي كونه كل باحث مؤرخ حول التاريخ ومجالاته. وهذه مسألة أخرى لا تهمنا الآن.

لقد طرحت قضية المصادر غير المكتوبة، وهي كثيرة ومتبوعة، لأنني أعتقد أنها ذات أهمية قصوى في مجال البحث التاريخي، ولأن أهميتها ليست -في رأبي- دون أهمية المصادر المكتوبة، هذا من جهة. ومن جهة أخرى أرى كما يرى الكثير من الزملاء الباحثين، أن المصادر المكتوبة رغم كثرتها لا تكفي وحدها -ولأسباب موضوعية معروفة- لفتح آفاق جديدة لبعض وتبصير الفضول العلمي لدى الباحثين. فهي إذن في حاجة ماسة إلى مساعدة النوع الآخر من المصادر حتى تكتمل الصورة أو تقترب من الكمال على الأقل. فإذا كانت المصادر المكتوبة، نظراً لطبيعتها الانتقائية في التعامل مع الأحداث بصفة عامة ذات بعد أفقي بحدوثها، فإن المصادر غير المكتوبة نظراً لطبيعتها التلقائية والضرورية في آن واحد، ذات بعد عمودي على العكس من الأولي. ولا تكتمل الصورة إلا باللقاء وتمازج هذين البعدين لتاريخ واحد.

اعتقد أن كل هذه الأنواع من المصادر تحتاج إلى الالتفات والاهتمام، وتتطلب التحقيق الدقيق لتسهيل الاستفادة منها.

ومع ذلك فإنني هنا سأكتفي بإبداء بعض الملاحظات حول تحقيق النصوص المكتوبة من التاريخ القديم.

#### التحقيق مرحلة وأداة أساسيتان للبحث

لا أظن أن هناك من يجادل في مصداقية هذه الفكرة، لأن الكتابة التاريخية رغم أنها -باعتبارها بناءً متصفاً بالمتانة- ليس عالمياً تماماً عن الحاضر، مادامت في حاجة ماسة إلى تحقيق



نوع من التوازن في علاقاتنا مع التاريخ المتضمن في سلوكنا العام . والمستقبل الذي يجذبنا إليه في حركة تجاوز متصل ، كثيرا ما تضعنا في حالات ازتيك وتأزم . أقول رغم أنها كذلك فإنها لا يمكن بحال أن تستغني عن المصادر التي تكون أساسها المتن ، وحدها الذي يكسبها مشروعية الانتماء إلى شجرة التاريخ . وذلك بغض النظر عن الكيفية التي تعاملت بها كل دراسة تاريخية مع تلك المصادر .

#### الوضع الحالية للتحقيق في المغرب

إن مجرد طبع مصدر تاريخي ، سواء كان مخطوطا أو مجموعة وثائق ... لا يعتبر - في نظري - تحقيقا بالمعنى الحقيقي وهذا بالطبع لا يعني أن مثل هذا العمل لا قيمة له في حد ذاته . ولو أن مثل هذا العمل يتطلب عادة عملية بحث أولية هدفها محاولة الحصول على النسخة الأصلية على أقرب النسخ إلى الأصل . وهذه العملية إذا تم القيام بها يمكن أن تعتبر أدنى درجة من درجات التحقيق .

ولست أدري إلى أي حد توفر هذا الشرط في المطبوعات الحجرية مثلا ، وحتى في بعض التي طبعت على غير الحجر ، فيما بعد ( مناقب الحفيكي مثلا ) .

هناك نوع آخر من المصادر التي أعدت وطبعت في الفترات الأخيرة ، بعد أن أصبحت نادرة جدا أو مفقودة تماما من أسواق الكتب . هذه العملية في حد ذاتها عملية مفيدة ومشكورة . ولكنها مع ذلك من وجهة النظر التي تهتم الآن غير كافية ، لأن هذه المصادر ، رغم أنها طبعت ، فهي لاتزال في حاجة إلى تحقيق معمق يتجاوز مجرد الإشارة إلى ما يمكن أن يوجد من اختلاف في النص بمقارنة نسخ متعددة . هذا المستوى من التحقيق اعتبره مرحلة متوسطة بين التي سبق ذكرها ، والتي نستفيها فيما يلي :

والى هذا المستوى تنتمي جل التحقيقات التي نعرفها حتى اليوم في بلادنا ، بما في ذلك ما حققه الأوربيون الأوائل . طبعاً هناك بعض الاستثناءات القليلة التي تبشر بتطور النهج الجديد في ميدان تحقيق المصادر نرجو أن تستمر وتتم ، ( أمثلة ماغالي مورسي - ديزانج ) .

#### كيف يجب أن يتم التحقيق

إذا كانت المرحلتان السابقتان ضرورتين نظراً للطبيعة الاستعمالية للمرحلة التي أفرزتها حاجة الباحثين والمهتمين والطلبة إلى توفر هذه المصادر بأثمان مناسبة فإن المرحلة اللاحقة ينبغي أن تتجاوز الهموم والمشاكل التي كانت وراء ما تم القيام به في المرحلتين السابقتين .

فالتحقيق في هذه المرحلة - التي أرى أنها مرحلة المستقبل التي ستؤدي لا محالة إلى خلق نهضة حقيقية في ميدان البحث التاريخي عندنا - ينبغي أن لا يكون هدفه هو تحقيق المتن فقط ، وبكل الوسائل المتوفرة ، وباستعمال تقنيات مختلفة ، بل يكمن كذلك في إعادة إراءته ، وتوضيحه عبر قنوات تعبر النص في عمقه ، وتكشف خباياه المدفونة ، وتسير الكشف عن محتوياته بأضواء جديدة . وبذلك سيصبح النص ذا قيمة تمتد على بعدين فنيين ( متكاملين : بعد تاريخي شيق ، وبعد منهجي مغير .

هذا لا يعني بالطبع التصرف في النص بأي حال من الأحوال ، لأن هذا النوع من العمل غير مقبول في جميع الأحوال ، ولكن المقصود هو أن نتائج هذه القراءة الجديدة للنص لا تقتصر البتة على تفصيلها العلمية الضرورية إلا على الهوامش أو الملحقات إن اقتضى الأمر ذلك . وقد تلخص هذه النتائج بتركيز كبير في مقدمة شاملة تصدر العمل المنجز . ويبقى النص معتمداً في هيكله ليحتفظ دائماً بقيمته الذاتية ، ولكنه يتعرض لتفكيك وتركيب شاملين من قبل الخلق ، بغنيان النص ويعطيان وجهاً جديداً من جهة ، ويوسعان مجال التفكير حول الفترة أو الأحداث التي تعرض لها من جهة أخرى .

إن مثل قراءة جديدة للنص لها بالطبع منطلقات آنية ، أي أنها تخضع لتأثيرات الظروف النفسية والذاتية ( انتماء ، أفكار ، اقتناع ، إسقاطات ، إرادات ، تصورات ... ) ، ولكنها تخضع أيضاً لتأثيرات موضوعية ، تتجلى بصفة خاصة في تطور وتقدم المنهجية التاريخية ، والمهنة المنهجية إذا كانت فعالة هي التي ستساعد إلى حد بعيد على اكتشاف وإبراز أشياء هامة كانت مهملة في النصوص المتداولة ، وستؤدي كذلك إلى كشف نوع العلاقة التي تربط صاحب النص بمضمونه ما كتب . وفي هذا المجال لا تهتمنا فقط هذه العلاقة الذاتية

الحدودة التي تكون دائما بين الشيء وصانعه، بل الأهم من ذلك هو أن هذه المقاربة شتمكتنا من تعرية كل ما هو تاريخي عميق في مواقف المؤلف تجاه الأحداث المعاصرة أو الماضية إن كان قد تعرض لها.

كل هذا جميل إن أمكن تحقيقه، خصوصا إذا كان سيؤدي إلى الإحاطة بالخطوط العامة لتاريخ معتد تتداخل مراحل مختلفة في تناف مستمر يظهر بارزا في الاتجاه العام للكتابة التاريخية التقليدية، فضغط الإرادة السياسية الرقعية وتأثير التيار الثقافي العام. سياقات لهما دور كبير في توجيه الكتابة التاريخية في بلادنا. وهذا أمر لا ينبغي تجاهله حينما نحتك بخراتنا التاريخية، خصوصا إذا كان الأمر يتعلق بالتحقيق.

#### صعوبات ومزايا هذا النوع من التحقيق.

أما ما يخص الصعوبات، فلن أتعرض هنا للعامة منها والتي يطرحها عادة هذا النوع من العمل أمام الباحثين، ولكنني أريد أن ألفت الانتباه إلى نوع خاص من الصعوبات العويصة التي لا يكاد يخلو منها مصدر من مصادر تاريخنا. إنها صعوبات أفرزتها طبيعة تطور العملية التاريخية في بلادنا منذ القدم. هذه العملية التاريخية التي عبرت قرونا طويلة دون أن تنجح - في حدود القرن العشرين - في حسم مشكل الإزدواجية المتمكنة، على مستويات مختلفة من مظاهر حياتنا، وحتى أكون واضحا، أشير فقط إلى شيء يعرفه الجميع ولكنه قليلا ما يخطئ باهتمام الباحثين، مع أنه - في رأيي - يمكن أن يكون واحدا من المسائل المؤدية إلى تفسير جدي لكثير من الجوانب الغامضة من تاريخنا الطويل. هذا الشيء هو سمة التناقض أو المشاقفة التي تطبع تاريخنا منذ أقدم العصور إلى اليوم. هذه المسألة ليست ذات أهمية قصوى على المستوى النظري الخاضع فحسب، بل على المستوى العملي كذلك. لأن المصادر التاريخية التي نطمح إلى تحقيقها تحقيقا علميا يساعدها على فهم وتفسير ثم تأويل تاريخنا هي بالذات نتاج مباشر لهذه المشاقفة.

لنأخذ مثلا مصادر تاريخنا القديم. إنها كما يعرف الجميع مصادر إغريقية - لاتينية، يطرح تحقيقها مصاعب متعددة تساقطت على ذكر نوع واحد منها، هو مسألة تحقيق أسماء

التي هي ذات البشرية، والأعلام الجغرافية بما في ذلك أسماء الأنهار والجبال والمدن... إن القليل من هذه الأسماء هو الذي نجد له صدق في المصادر المغربية الإسلامية. هذه الأخيرة تطلقنا فعلا على عدد ضخم من هذا النوع من الأسماء كلها تقريبا جديدة بالنسبة إلينا. إن هذه المشاقفة رغم بساطتها الظاهرية ذات دلالة كبيرة، إذا اعتبرناها من وجهة نظر التناقي المشار إليه سابقا بين القصرات التاريخية الكبرى لبلادنا. هذا التناقي الذي لا يعني طبعنا وجود أقلية يسوية بينها، ولكنه تناف ذو طبيعة أيديولوجية وثقافية، يطفو بشكل واضح فوق سطح الكتابة التاريخية.

أما من المزايا - وهي كثيرة جدا - فسأقتصر هنا على ذكر واحدة تبدو لي ذات أهمية خاصة. إنها مزية خلق فرصة مواجهة ضعبة ولكنها مشيرة بين المحقق واللغة أو اللغات.

إن أول ما يواجه به النقص الباحث الخقق هو اللغة. ومشكل اللغة المطروح هنا، ليس هو المشكل اللغوي من جوانبه الأسلوبية أو التركيبية أو النحوية، ولكن المقصود هو مشكل اللغة كمرآة لطرائق تاريخية معينة سواء كانت بشرية أو جغرافية. وأهمية هذا الجانب تكفي لتستلزم عناية إذا علمنا أن مصادرنا كتبت كلها بلغات لا تتكلمها الأغلبية الساحقة من السكان. خصوصا في فترات ما قبل القرن السادس عشر. ورغم أن الوضعية بدأت تتغير يوما بعد يوم، فإن الاستمرار الدائم هو الذي يطبع أسماء الأشياء والناس، وكثيرا من المؤسسات التي هي في غير المركزية.

الحديث يسقي التعامل مع الأسماء أو الكلمات أو العبارات الأمازيغية التي لا يخلو منها مصدر من مصادرنا؟ مع التي يحلو لبعض المؤرخين أن يترجموها ترجمة جرفية وحرفية إلى اللغة التي يكتبون بها. مع أن هذه الأسماء لها معاني دقيقة ومفسرة لكثير من الحقائق السياسية والجغرافية والمؤسسية، لا يمكن فهمها إلا بإرجاعها إلى أصولها. لأن ذلك سيسمك من استعمال اللغة في تفسير مضامينها التاريخية والاجتماعية.

لنأخذ مثلا أسماء شعوب مغربية لعبت دورا تاريخيا كبيرا في بلادنا. كما هو معروف، فبولها في سياستها المغربية هذه، لاتعني شيئا إلا داخل



النموذج الجينيالوجي أو النسبي الذي قُسر به تاريخ المغرب الذي لم يُشك فيه لحد الآن . رغم أن ضحده كيديهية لا يتطرق إليها الشك شيء ليس بالمستحيل .

أما إذا أرجعنا هذه الأسماء إلى أصولها ، فإن استعمال اللغة التي تنتمي إليها ، ستبرها بضوء جديد غير معهود .

لقد قُسمت بمحاولة في هذا الاتجاه ، فرجندت أن المدلول اللغوي للأسماء المذكورة ، ينطبق تماما على السلوك التاريخي لكل واحد من الشعوب المذكورة ، كما نقلته المصادر المعروفة .

هذا النوع من التحقيق خليف كذلك بمساعدة المحقق على إعادة كتابة الخريطة اقليمية بل الوطنية وتحقيقها سواء في أسيانها التاريخية أو المستمرة في الامتداد إلى الحاضر ، ومدى ما وقع في هذه الأخيرة من تغيرات ، مع تحديد الاتجاه العام الذي اتخذته هذه التغيرات .

وبهذه الوسيلة نستمكن من إلقاء الأضواء تدريجيا على مسألة المنافقة التي أعتبرها حجر الزاوية في مجموع البناء التاريخي لوطننا .

## بعض مصادر البحث

«Ben Cheneb et E. Lévi-Provençal : Essai de répertoire chronologique des éditions de l'Atlas 1922.

·Magali Mersy;La relation de Thomas Pellois; une lecture du Maroc au 18.siecle Paris 1996.

·Plin l'Ancien, Histoire Naturelle; livre V, 1-46, l'Afrique du Nord, texte établi, traduit et commenté par Jehan Desanges, paris, 1980.

·Jehan Desanges, Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'ouest du nil 1962.

·Lucien Hebreu," histoire et dialectologie" in: Revue de synthèse historique 1906.

### مساهمة في التعريف بمخطوط «رحلة الوافد...»\*

إنها رحلة قصيرة جدا في الزمان والمكان، ولكنها متعلقة في أعماق التاريخ. تعبيرة الفلسفة دون تكلف أو زخرف: تاريخ الأطللس الشابت في أعماق الأودية... يروي القرون الماضية تكلم من الإخلاص: يحاضر الناس ومحيطهم الطبيعي الحيوي. رحلة طولها عشرون يوما وممرها على أكثر تقدير، طريقها يمر بمسالك الجبال الملتوية. وفي كل ثنية من ثنائها، تنظر بالحياة قرون من التاريخ الموشوم. رحلة دامت أقل من عشر سنوات، ولكنها أبرزت مساهمة التحمل من قوة، أهم العوائل والعناصر المتحركة في الحركة التاريخية المحلية؛ بدلتها التكريرين: تاريخ المجموعات المسكنة في المنطقة في علاقاتها الداخلية، وفي علاقاتها مع بعضها البعض. وتاريخ هذه المجموعات ككل، في علاقاتها مع السلطة المركزية



الموجودة دائما في السهول الجاورة.

هذه الجوانب من التاريخ، قليلا ما تصادف عنها أخباراً في كتب التاريخ الأخرى. فرحلة تاسافت\*\* تعتبر إذن من أهم المصادر المعروفة عن تاريخ المغرب غير المكتوب.

## 1- التعريف بالرحلة

### 1- العنوان والمؤلف وتاريخ التأليف

الكتاب الذي الذي نحن الآن بصدد التعريف به، يحمل عنوان: «رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجيال بإذن الواحد» (1). مؤلفها هو عبد الله بن الحاج إبراهيم التاساوتي (2) تاريخ تأليفها يقع حوالي سنة 1150هـ/8-1737م (3).

### 2- نسخ الرحلة.

رغم البحث الملح الذي قمنا به في كل من تاسافت وتينمل وأكادير ومراكش، لم نتمكن من العثور على نسخ أخرى للرحلة مع أننا متأكدون من وجودها في أكثر من مكان في جنوب المغرب (4). ففي تاسافت قمنا بزيارة أحد حفدة شيخ الزاوية وطينا منه أن يطلعنا على النسخة التي يملكها. اعتذر لنا الرجل عن عدم تمكنه من تلبية طلبنا، مقدما لنا -في نفس الوقت- بطاقة كتب عليها اعتراف أحد قواد تافينكولت السابقين بأنه استعار النسخة من صاحبها المذكور قصد القراءة. وبعد أن طلينا من القائد المذكور اطلاعنا عليها، نفى بشكل قاطع كونه استعارها.

قد تكون نسخة أخرى من الرحلة في خزانة سي حسن أوتزورالت، الذي توفي منذ زمان. وكلمنا اتصلنا بزوجه كانت تعتذر بغياب أبنائها الذين لم يحضروا قط (5).

نعتقد كذلك أن عباس بن إبراهيم السملالي صاحب الاعلام كان يملك نسخة من الكتاب (6) ولكننا لانعرف هل بقيت عائلته محتفظة بها أم لا.

قبل عشر سنوات أخبرنا الأستاذ «جالك بيرك» أن في خزانته نسخة من هذا الكتاب. ويبدو أن هذه الأخيرة جاءت من زاوية أونزوط (7).

وأخيرا هناك نسخة «جوستار» التي لا نعرف على أي دليل بقيت أنها أعيدت إلى

صاحبها القائد محمد أوبراهيم الكنتافي. والنسخة المسجلة في قسم الوثائق بالخزانة العامة بالرباط، تحت عدد د 1607، ليست إلا صورة شمسية لها (8).

نسخة لما ذكر اضطررنا إلى الإكتفاء بمقارنة نسختين وجزء مبثور من نسخة أخرى. أي

نسخة مكناس ونسخة تينمل والجزء المبثور الذي مكننا منه الأستاذ محمد المنوني (9). ومع قلادة يصح أن نشير إلى أنه توجد في قسم الوثائق بالرباط نسختان كاملتان وجزء مبثور، (الحجم على شكل ميكرو فيلم، الأولى منهما تحمل رقم 1124 وهي نسخة مكناس نفسها.

والثانية مسجلة تحت عدد 82، وهي لا تختلف إلا قليلا عن الأولى، بحيث نجد فيها نفس النسخ، بل نفس الأخطاء أحيانا، عدد صفحاتها 212، ومقاسها هو 17 X 2,15 سم، وفي كل صفحة 20 سطرا على وجه التقريب. خطها مغربي متوسط، اسم الناسخ لم يذكر -كما هو المعتاد في آخر النص، بل في تقديم يقع في حوالي صفحة، كتبه قارئ مجهول، في أول النسخة. اسم هذا الناسخ هو شخص يسمى محمد فرفرة. أما تاريخ النسخ فإنه لم يشر إليه.

أما الجزء المبثور الذي يحمل رقم 34، والذي لا يضم في الحقيقة إلا بعض المقطعات من الرحلة، فإن أهميته لا تكمن إلا في كونه يتضمن خبرا يؤكد وجود نسخة أخرى من الرحلة. هذا الشخص مجهول، أكد فيه بالفعل، أنه رأى، في مكان ما من مدينة سلا، رحلة عبد الله بن إبراهيم التاساوتي (الزهري ص 10). وأضاف بأن سمك النسخة يبلغ مقدار ثلاثة أصابع، ووجد الصفحات متجاورة المتتين، جيدة الكتابة، وورقها أبيض ومتين. ويعتقد زيادة على ذلك أنها قبل النسخة الأصلية. مع أنها تنقصها صفحة أو صفحتان في أول النص (10).

### 1-1- نسخة مكناس.

استعملنا نسخة مكناس كنص أساسي لأنها كاملة. لأننا اعتبرنا كذلك أنه من الأفيد هذه النسخة لتينمل، التي استعملناها «جوستار» قبل ذلك، إلا كمستند ضروري على كل من تينمل ونصحيح الأخرى. كانت هذه النسخة محفوظة بالخزانة الزيدانية بمدينة

مكناس. وهي الآن بحوزة الملكة بالرباط مسجلة تحت عدد 11875. مقاسها هو 17 X 2,15 سم، وفي كل صفحة 20 سطرا على وجه التقريب. خطها مغربي متوسط، اسم الناسخ لم يذكر -كما هو المعتاد في آخر النص، بل في تقديم يقع في حوالي صفحة، كتبه قارئ مجهول، في أول النص (10).

216 صفحة. أما الباقي فعبارة عن ذيل ضمنه المؤلف خليطا من النصوص الدينية، والحكايات، وقوائد وجداول وأدعية (11).

كل صفحة من المخطوط تضم ما بين 13 و17 سطرا. وهي مكتوبة بخطوط مختلفة. حيث توالي على كتابتها خمسة نسخ. من بينهم هناك يكتيب بخط ردي. ولكن المجموع كتب بخط مغربي مقروء على العموم.

هذه النسخة هي نفسها التي قرأها المرحوم محمد المختار السوسي وكتب عنها ما يلي: «... وفي هذا الكتاب أخبار لا توجد في غيره، وإن لم تكن مدققة كما ينبغي» (12).

2-2. نسخة تينمل.

يبدو أن هذه النسخة، نظرا للمكان الذي اقتناها فيه «الكلولونيل جوستار» وأقصد تينمل (13) قد تكون أقرب إلى النسخة الأصلية. ولكن بما أنها مبتورة (14)، وبما أن سي حسن أوتزوالت، كاتب القائد محمد إبراهيم مالك النسخة التي استعملها «جوستار» كان يملك نسخة أخرى مختلفة. لأنها كاملة على الأقل (15). فإن كل ذلك يدفعنا إلى الاعتقاد بأن نسخة أوتزوالت تعتبر أحسن. غير أنه، نظرا لكون هذه النسخة لم يطلع عليها أحد منذ الآن، لتحديد قيمتها، ستقتصر الآن على التي بين أيدينا، لابتداء بعض الملاحظات.

يتعلق الأمر هنا بصورة شمسية لخطوط الرحلة، مسجلة بالخزانة العامة بالرباط (قسم الوثائق) تحت عدد 1607. وقد قسم مجموع النص جزاؤا إلى خمسة أقسام متميزة ومتساوية على العموم، يصل مجموع عدد الصفحات إلى 933 منها 813 فقط هي التي تضم الرحلة، والباقي مخصص لمواضيع أخرى متنوعة (16). أما المقاييس فهي كما يلي: الغلاف 15 x 7 سم، الأوراق 8,5 x 8 سم، القسم المكتوب من كل صفحة 5,5 x 5,5 سم. عدد السطور في كل صفحة يتراوح ما بين 7 و8، وكل سطر يتكون بصفة عامة من 6 أو 7 كلمات. الخط موحد في النسخة كلها، وهو خط مغربي سهل القراءة. ولكن النسخ لم يشر إلا إلى اسمه ولا إلى تاريخ النسخ. تقع التصحيحات أو إضافة الكلمات المنسية، فوق السطور

أو على الهامش. هذه النسخة هي التي يعرفها الباحثون أكثر من غيرها.

3-2. الجزء المبتور.

هذا الجزء هو، كما قلنا سابقا، في ملك الباحث المغربي محمد المنوني. ويشتمل على 58 صفحة. تطابق تقريبا القسم الواقع بين صفحتي 43 و98 من نسخة مكناس. مقياس صفحاته 20 x 14 سم. ومقياس المكتوب منها هو 17 x 10. تتضمن كل صفحة 21 سطرا، كل واحد منها يضم عشر كلمات تقريبا. أما الخط فمن النوع المغربي الواضح المقروء.

يشبه هذا الجزء في مجموعته نسخة تينمل. غير أنه يختلف عنها كذلك في بعض المقاييس الصغيرة التي لا تخلو، في نظرنا، من أهمية. وبالفعل فإن الضبط الصحيح لبعض أسماء الأماكن، وخاصة منها أسماء الأماكن، أوحى إلينا بالقيام بالملاحظات الآتية:

1. قد يكون النسخ من وادي نفيس أو من المناطق المجاورة له. وكيفما كان الحال، فإنه لابد من معرفة هذا الجزء من المنطقة. هذه الفرضية لا يمكن -في جميع الحالات- أن نحققها. لأننا لا نعرف على أي عنصر يمكننا من ذلك، خصوصا وأن الجزء المبتور الذي يتعلق به الأمر هنا، غير عليه في الرباط، بعيدا جدا عن البلد الأصلي للمؤلف الرحلة.

2. قد يكون النسخ قد اكتفى بنقل دقيق للنسخة التي بين أيديه. في هذه الحالة، قد تكون النسخة المعتمدة هي النسخة الأصلية، أو واحدة قريبة جدا منها على الأقل. هناك دليلا وراء هذا الافتراض: الأول يكمن في أن المؤلف قد يكون هو الذي ضبط هذه الأعلام. لئلا يقرأونها، ما دام لم يتمكن من تعريبها حرفيا. كما فعل بالنسبة إلى أسماء أخرى كثيرة (17). أما السبب الثاني فهو كما يلي: بما أن الجزء المبتور عشر عليه في الرباط (أو في مكان آخر)، وبما أننا لا نتوفر من الآن على أية قرينة تثبت صحته إلهما من مكان آخر، فإنه يمكن أن ندعي أنه قسم من نسخة سلا التي سبق أن تحدثنا عنها (18). وبالفعل فإن المعلق المجهول على نسخة سلا (19) يؤكد أنه نقل منها جزءا غير محدد. كما يعتقد في نفس الوقت أنها هي نسخة المؤلف.

3. نسخة الكلولونيل جوستار.



يعتبر «الكولونيل جوستنار» صاحب الفضل الأول في التعريف برحلة تاسافت، منذ 1940، لدى المهتمين من الأوروبيين بصفة خاصة (20). بعد ظهور الترجمة الفرنسية للرحلة، تأكدت إلى حد ما بعض نظريات «روبير مونتاني» حول التنظيمات المجتمعية والسياسية في الجنوب المغربي (21). كما أثرت على الدراسات اللاحقة، التي ظهرت حول المنطقة (22). فقد مكنت الباحثين بصفة خاصة من الرجوع إلى وثيقة تاريخية، حينما يدرسون المؤسسات المجتمعية والسياسية للجيل، والتي أشارت إلى وجودها دراسة سوسيولوجية سابقة (23). ووفرت لهم، في نفس الوقت، عناصر جديدة سمحت لهم بإعادة النظر في العوامل العميقة للحركة التاريخية في المغرب، انطلاقا من مثال فريد ولكنه أصيل (24).

ومع ذلك، فبعد الإطلاع على النص الأصلي للرحلة، أدركنا أن ترجمة «جوستنار» للرحلة، لا يمكنها بحال أن تحمل محل الأصل، وذلك لأسباب عامة لن نتعرض لها هنا لأنها ليست أهم المآخذ. ولأسباب خاصة، سنحاول تحديد طبيعتها فيما يلي:

أ- ينبغي الاعتراف بأن طبيعة المخطوط نفسها، والطريقة التي كتب بها، لا تشجعان كثيرا على القيام بترجمته كاملا. لأنه فعلا يحتوي على سمات غير معتادة في هذا النوع من الأدب، فالرحلة، أولا وقبل كل شيء، تهتم بموضوع تاريخي من النوع المونوغرافي، وقعت أحداثه في منطقة لا تكاد تهتم بها كتب التاريخ التقليدية.. ونتيجة لذلك، فإنها تشمل على كمية من المعلومات، والتفاصيل، والإهتمامات والمواقف، التي قد لا تكون لها أهمية، في نظر أولئك الذين يعتبرون أنها تنتمي إلى «التاريخ الصغير» لأن «التاريخ الكبير» في نظرهم هو الوصف الأفقي لبعض أنشطة المخزن!

أما الصعوبة الثانية فترجع إلى الأسلوب الذي كتبت به الرحلة، إنه أسلوب مضطرب، نظرا للاطناب المبالغ فيه في أكثر من مكان، هذا من جهة، ولكون المؤلف غير متمكن من اللغة العربية بالقدر الكافي من جهة أخرى. وهكذا يجد فيها القارئ خليطا من العربية الفصحى والعامية والأمازيغية المعربة حرفيا، وجملا اعتراضية طويلة، بعيدة عن الموضوع

الأصلي منتشرة هنا وهناك في الرحلة كلها.

ب- لم يكن اهتمام المترجم يتجه إلى المخطوط كما هو ككل، بل انصب اهتمامه على القاموس وأحداث اعتبرها أهم من غيرها. أما الباقي فلا أهمية له في نظره، ولذلك فقد تجاهله دائما أو خصه تلخيصا مختلا أو اكتفى بالإشارة الخفيفة إليه. لم يصرح «جوستنار» طبعاً بكل هذا، ولكن مقارنة بسيطة بين النص الأصلي والترجمة، تكفي للتعرف على ذلك. فهذه الترجمة هي إذن ترجمة انتقائية، تحذف كل ما اعتبر غير مفيد. وخاصة الكلام المنظوم وعدد من السطور والعبارات بل صفحات كاملة في بعض الأحيان. ولكي نعطي نظرة عن أمانة هذه الحذف، نقول بأننا عددنا، مصادفة، 260 سطرا (حوالي 18 صفحة)، و(10) صفحة أخرى أي ما يساوي 48 صفحة في المجموع، دون أن نعد الآيات القرآنية والأحاديث والأقضية... كل هذا النوع من التصرف في النص، كيفما كانت مبرراته، يؤدي حتما إلى الإضرار به، وبقيمته، وبدرجة فهمه، وبأهميته كمصدر وحيد لكل ما يتعلق بشخص أو فترة.

ج- أما أسفنا إلى الملاحظات السابقة، الأخطاء في الفهم والأخطاء في التدوير. وكل الملاحظات هي المفردة، التي نجدها في ترجمة «جوستنار»، وكذلك الإهمال الشبه الكامل للترجم هو أصل لكل ما يستحق ذلك، وكون المترجم لم يطلع إلا على نسخة واحدة من أي كتاب، مصدر بسهولة أهمية وفائدة تحقيق النص الأصلي للرحلة، وطبعه عند الإمكان، وكذا أن القضاة بعد جهود مضنية.

## 11- رحلة تاسافت مصدر متميز لتاريخ عميق

أ- الرحلة وأدب التاريخ في المغرب.

تتم الرحلة مصدرا متميزا، لأنها تختلف إلى حد كبير عن أدب التاريخ التقليدي في المغرب. تتميز هذه بصفة خاصة، على مستوى الموضوع والمضمون وموقع مؤلفها لغاه الأدبية التي رو بها، ولغاه صانعيها. هذه الملاحظات يمكن التوسع فيها عند الحاجة، لا سيما في إطار تاريخية شبه متعاقلة، ولا تكاد تتطابق مع التي يستعرضها الإخباريون المغاربة في كل

العصور، فإن كان هؤلاء الأخيرون يخلطون عمليا، الكتابة التاريخية لتصبح عبارة عن تمجيد غير محدود لخدماتهم لأرباب نعتهم (25)، فإنهم لا يتمكنون من الحدث التاريخي إلا فكتنا سطحيا. وغالبا ما لا يحتفظون منه إلا بالمظهر المسر أو الحكائي الغربي، سواء كان واقعيا أو متخيلا. هذا النمط من السرد يكون الأساس الرئيسي لما يوجد في مصادرونا التاريخية التقليدية بصفة عامة (26).

والذي يؤسف له هو أن هذا النوع من الكتابات التاريخية يكرس وقائع يستعملها الباحثون دون التمييز، في أغلب الأحيان، إلى أن سبب وجودها وهدفها - الواعي أو غير الواعي - هو تكريس وتركيز وجهة نظر معينة. وإذا كان بعض مؤرخينا اليوم يرفضون اللجوء إلى مصادر أخرى تمكنهم من إتمام أو تصحيح ما تزودهم به الكتابات الرسمية والمنصورة، يحاولون حقا، ويجهد كبير، أن يستخرجوا من هذه الكتابات الرسمية أقصى ما يمكن من الوقائع العرضية المجهولة، فإنهم ينتهون غالبا، في آخر المطاف، إلى قبول إطارها العام ووجهتها القصوى. وبذلك يبقى تاريخنا «مبتورا من أبعاد [أخرى] أساسية» كما قال كارودي أثناء حديثه عن موضوع آخر (27). مع العلم أن منهم من يعتمد الوصول إلى هذه النتيجة بدافع المصلحة، ومنهم من ينساق إليها مضطرا، تحت ضغط المصادر المعتمدة.

في بلد تغلب فيه الثقافة الشفوية كبلدنا، حيث تتميز الكتابات التاريخية في آخر الأمر بكونها ناقصة كما وكيفا، لا نرى كيف يسمح الباحثون لأنفسهم برفض الاستعمال المفيد والبناء للوثائق الشفوية واللغوية والأثنوگرافية والسوسيولوجية والتي لها علاقة بدراسة أسماء الأعلام... (28) في مجال الدراسات التاريخية. «إن الكتابة التاريخية تنجز - بدون شك - بواسطة الوثائق المكتوبة، حيثما تكون متوفرة. ولكن يمكن أيضا إنجازها، بل يجب محاولة إنجازها بكل الوسائل، بدون وثائق مكتوبة في حالة انعدامها» (29).

إن الجواب عن هذا السؤال يقتضي أن يخصص بحث آخر، لنعد إذن إلى رحلتنا.

لقد سمحنا لأنفسنا بإثارة هذه المشاكل بشكل موزج، لأننا نعتقد أن الرحلة، نظرا لكونها تختلف عن كتب التاريخ التقليدية الأخرى في تعاملها مع الأحداث، زودتنا بمادة

تاريخية أولية أكثر غنى وأكثر إيجاء، وكان يودنا أن تكون المصادر الأخرى كذلك.

إن الرحلة تعتبر بالفعل سردا حيا ومثيرا لوضعية تاريخية معاشة تُروى كما لوحظت، بلغة تجهل كل الأساليب المتسقة التي نصادفها في الكتب الأخرى. حيثما نقرأها نجعلنا لمس تاريخا حقيقيا، مليئا بالحياة. وهذه الميزة بالذات هي التي تضع الباحثين أمام أولى العقبات. ذلك لأنهم متعودون على أدب تاريخي من صنف آخر، في حين توفر لهم الرحلة كمية من المعلومات ذات طبيعة مخالفة لتتي تعودوا عليها. فنظام اللق مثلا، الذي يتحكم في تحديد العلاقات بين الجماعات والأفراد في كل هذه المنطقة من الجبل (30)، و«إمبارن» (الشيوخ) ودورهم الحقيقي داخل هذا النوع من التنظيم، والعلاقات الموجودة بين المؤسسات الدينية المحلية (31) ورؤساء الجماعات في مجتمع ثنائي... (32)

فل هذه المسائل وأخرى كثيرة، لا يمكن بحال من الأحوال أن نجد لها في الكتابات التاريخية التقليدية المتداولة لا التفسير الكافي ولا عناصر التصحيح بالمقارنة، وذلك لسبب بسيط هو أن هذا النوع من المسائل لا وجود له فيها. فبما أن اهتمامات هذين النوعين من الأناصير الذي يهتما هنا، ليست واحدة، فإنهما يصنفان لنا بالتوالي وجهين لتاريخ واحد، يتكاملان متطابقا، ولكن دون أن تكون لهما في غالب الأحيان مراجع مشتركة.

بإختصار، فإن رحلة تاسافت تحدث لنا عن عالم ليست فيه للتاريخ ولا للمذنبين أهمية من أية صفة خارقة للعادة. أناس يصنعون التاريخ لأنهم يمارسون الحياة. أناس لا يخشون بأنهم قد يكون أية سلطة ذات صفة إلهية. والتاريخ الذي ينجز، لأنه ضروري، ليس إلا وسيلة قد انطوت من حياتهم اليومية، إنه تاريخ متواضع ولكنه حقيقي. تاريخ بسيط في الطاهر، ولكنه عميق، لأنه مرتبط بحياة الناس، تاريخ لا تنشط حركيته إلا الظروف الحياتية. ولما انفصل الأمن والسلام، والوقوف في وجه كل أشكال الهيمنة وتحقيق الموازن القوي، في حياة الجماعة (33).

4- فهدا رحلة تاسافت كمصدر للتاريخ.

لقد سمحنا لأنفسنا بإثارة هذه المشاكل بشكل موزج، لأننا نعتقد أن الرحلة، نظرا لكونها تختلف عن كتب التاريخ التقليدية الأخرى في تعاملها مع الأحداث، زودتنا بمادة



التاريخية المغربية المعاصرة لها، ولكي نبرهن على ذلك سنعطي هنا لمحة وجيزة عن مجال ومضمون الرحلة (34).

نعني بمجال الرحلة المجال الجغرافي والاجتماعي الذي تعطينا عنه أكثر ما يمكن من المعلومات. فالمجال الجغرافي يضم أساسا وادي نفيس، وخاصة حوض تيممل وأكتيسيس وأوكدمت وأغباز (35) وأخيرا بلاد إداومساطوك (36). أما المجال الاجتماعي فيتكون من مختلف المجموعات البشرية المستقرة بوادي نفيس وروافده بالإضافة إلى إداومساطوك وإيسكان وإمدلاون وإيسكساوان وإيكدميون (37). كل هذا يكون جغرافيا وبشريا نفس المجال تقريبا الذي يشهد بداية الموحدين الأولى (38) إن أهمية هذه المصادفة بالنسبة إلى الباحث تكمن في كون هذا الأخير يمكنه أن يتتبع تطورا اجتماعيا يكاد يستحيل تتبعه في مناطق أخرى من سلسلة جبال الأطلس. وما يساعد على أن يكون هذا التتبع ممكنا أكثر هو وجود مصادر أخرى وسيطة يمكنها أن تملأ ولو جزئيا، الفجوات الفاصلة بين العصرين.

يكتسي مجال الرحلة -في نظرنا- أهمية قصوى لأنه يعتبر ذلك بالإضافة إلى ما سبق، من بين الأقاليم المغربية الأقل تأثرا بما يلحق بالثبات الاجتماعية والسياسية عادة من تصدع بسبب تدخل الخزن المركزي منذ عصر المرابطين. فالبنيات الاجتماعية -السياسية كما تبدو من خلال الرحلة بقيت فيه، نتيجة لذلك، أقرب مما يمكن أن تكون عليه في القرن السابق. وما يزيد هذا الواقع أهمية، كون المنطقة المعنية هي موطن هؤلاء المصاعمة القدامى، وهم فلاحون مستقرون في مغرب أصبح مضطربا إلى حد ما منذ أن وصل إليه رحل إيزناكن (صنهاجة) وإيزناتن (زناتة) (39).

من المصادفات الحسنة أن الرحلة كشفت لنا عن مظاهر جد مفيدة من الحياة السياسية والاجتماعية والإقتصادية لهذه الإثنيات (40)، إذ نجد فيها مثلا معلومات غير معروفة عن تحالفات اللف. هذه اللقب التي أهدت في كتلة واحدة لتواجه الجيوش الحاصزة، بالرغم من أنها تكون متعادية في أيام السلم. هذا السلوك تبرزه الرحلة بوضوح كبير. بل إنهم وصلوا إلى حد قبول الخضوع الإرادي لقائد حربي واحد، حينما كان باشا مراكنش يحاول الترخف،

على جبال إيداووزداغ (41).

أما الوضعية في وادي نفيس، فهي -على العكس- تعطينا فكرة مدققة عن الأثر السبي، والاورات الخزن التي ترمي إلى جعل ضراعات اللف أكثر حدة للحيلولة دون عملها العادي في مثل هذه الظروف (42). هذه المناورات أعطت بالفعل ثمراتها بصفة كاملة أو تكاد تكون كذلك، في نواحي الدير الخاضعة لسلطة الخزن، وكذلك في مناطق مرور محلاته (43).

من جهة أخرى، تكشف لنا الرحلة عن الدور الرئيسي الذي يلعبه إيمغارن (الشموخ) في الحياة السياسية للمجتمعات اللاحقة في المنطقة المعنية. فعدددهم المرتفع نسبيا، واحكامهم التصرف في الشؤون العمومية، والغياب الشبه التام لجبالس إينفلاس (أيت يحيى - الجماعت)، دليل على أن مجالس (إينفلاس) الجماعات المختلفة فقدت سلطة التقدير (44) وبذلك بدأت السلطة القروية تتغلب على السلطة الجماعية منذ ذلك الوقت. وستبلغ أوجها في النصف الثاني من القرن التاسع عشر والنصف الأول من القرن العشرين مع أسرة أيت تكتناكت (45).

يلاحظ كذلك أن موقف سكان الجبال من الخزن كان بشكل واضح موقفا معارضا (46). وسبب ذلك لم يكن فقط ذلك الدافع الذي أبرزه مختلف الباحثين، أي رفض أداء الضرائب أو الخوف من أدائها (47) ولكن لأنهم كانوا يخافون من الخزن خوفا شديدا (48) ويخافون لذلك مما يمكن أن يقع في حالة دخول الخنود إلى بلادهم (49) سواء بالنسبة إلى الأشخاص أو ممتلكاتهم أو بالنسبة إلى ممتلكاتهم (50) ولأن جيل دون في نظرهم لم يكن قط خاضعا للمخزن منذ عهد المهدي بن تومرت (51).

وكيفما كان الأمر فإن سكان الجبال لا يطعنون في مشروعية السلطة المركزية ما دامت نفس الطرف عنهم (52).

أما موقف شيخ زاوية تاسافت، فإنه قلما يختلف عن موقف إخوانه سكان الجبل، وذلك مع الحياء المزيف الذي يظهره كلما اضطر إلى الإعلان عن موقفه تجاه السلطة المركزية.

يوجد مع ذلك اختلاف دقيق، يتمثل في كون الحاج إبراهيم أوتاسافت (شيخ الزاوية)، رغم أنه يعترف بخضوعه لخلائف الله في الأرض يتلافى ذكر سلطان الوقت باسمه (53).

فيما يخص ابنه عبد الله، مؤلف الرحلة، يمكن القول بأن موقفه المعادي للسلطة المركزية يسهل اكتشافه. ففي الصفحات الأولى من كتابه يتحدث لنا بالفعل عن الصبغة الظرفية والموقفة لكل ممالك الأرض، بما فيها ممالك كسبار الملوك في الماضي، المعروفين بقرواتهم وبطشهم وإتسبادهم وانتصاراتهم (54). ثم هاجم الملوك بصفة عامة مستشهدا بالآية القرآنية المعروفة (الشم - 34). وبیت من الشعر يسيّر في نفس الاتجاه. ولم ينس أن يشير، بنفس المناسبة، إلى «مكائد الملوك ونكايتهم وغدرهم بعد أمان وإحسان» (55). بل إنه وصف وقته، وإمام عصره بأنه غير عادل عكس ما كان عليه الأمر في عهد الخليفة عمر (56).

كان الخزن من جهته قد جعل نصب غينية هدفا محددا، هو دفع شيخ زاوية تاسافت - بكل الوسائل - إلى التعامل معه، ومحالفته لجعل حد لحالة اللاخضوع التي يعيش فيها سكان الجبال. فجميع المراسلات الرسمية التي تتضمنها الرحلة، تدعو الحاج إبراهيم، تحريحا أو تلميحا، إلى القيام بهذا الاختيار. لأنه - كما قيل له - هو الوحيد الذي سيضمن سلامته هو وزاويته (57).

من جهة أخرى تتضمن الرحلة معلومات مفيدة عن سكان نفيس، وإيداو مساطوك، وإيدلاون، وإينتاكن... وعن المجموعات الأخرى المجاورة (58)، وتعطينا كذلك إشارات حول اقتصاد الجبل (59) وأخرى عن الجماعات التي عرفتها المنطقة (60). كل هذه المعلومات وغيرها (61) يمكن استغلالها في إطار دراسة شاملة لإعادة بناء صورة تحسم على وجه التقريب طريقة عيش سكان الجبال في ذلك العصر (62) وهذا شيء ما كان ليتأتى لو لم تكن الرحلة موجودة.

وفي الأخير نشير إلى أن الرحلة تشتمل كذلك على عدد من الأخبار لا تقل أهمية عن التي سبقنا الإشارة إليها، ولكنها تتعلق بمناطق أخرى مجاورة، غير نفيس ونواحي القرية.

وعلى سبيل المثال نذكر تلك التي تعطينا معلومات هامة ومدققة عن التعليم في تافيلالت أيت تامنت (63) وكذلك في سوس الأعلى (إيمي ن - واسيف) (64). هذه المعلومات تكون في نظرنا حلقة هامة، يمكنها، إذا أضيفت إلى أخرى مثل التي توجد في مناقب الحضيكي، ومؤلفات محمد المختار السوسي...، أن تملأ ثغرة تعرف كل محاولة للتعرف على تاريخ التعليم في هذا الجزء من منطقة سوس (65).

في هذه المقالة السريعة حاولنا أن نعطي نظرة جد موجزة عن أهمية الرحلة ومضمونها. وهذا لا يعني، بطبيعة الحال، عن القراءة الثانية للنص الأصلي، إذا كان المرء يريد أن يلمس - من خلال نص بسيط وكثيف - واقعا متحركا، مليئا بالحياة، وجوانب جذابة، ينذر العثور عليها في أماكن أخرى.



## الهوامش

- (\*) هذه الرحلة التي تسمى كذلك «رحلة تاسافت» أقمنا تحقيقها والتقديم لها منذ أكثر من سنتين. كما تم طبعها على «ستانسيل»- ولذلك فأرقام صفحات هذه النسخة، هي المعتمدة هنا في الهوامش.
- 1) قال المؤلف: «وسميتها رحلة الوافد في أخبار هجرة الوالد في هذه الأجيال بإذن الواحد». الرحلة، ص. 3.
- 2) هو ابن شيخ زاوية تاسافت. ولد بتاسافت وتوفي بها في السنوات الأخيرة من النصف الأول من القرن الثامن عشر. درس أولاً في قريته في جامع تيمتل ثم رحل إلى مراكش ولحاس وتامكروت. كتبنا أقام عدداً مختلفة في بعض مدارس سوس الأعلى (إيحيى بن- واسيف) وزاوية تافيلالت أيت تامنت بالأطلس الكبير. والحق أياه في كل مراحل محنته. وكان مطلعاً على كل الأحداث وكل المراسلات التي تلقاها والده أو بعث بها.
- لقد أخطأ «جوستار» في اسم مؤلف الرحلة، ونسبها إلى محمد بن الحاج إبراهيم (أنظر عنوان الترجمة الفرنسية)، ووقع في نفس الخطأ كل من عبيد السلام بن مبردة (دليل **سورخ المغرب الأقصى**، ج 11، ص. 346) والبرگراكي مع علوش (فهرس المخطوطات العربية - القسم الثاني - الجزء الثاني، ص: 236). وقع كل هذا مع أن اسم المؤلف مشار إليه في الرحلة نفسها. (ص. 335 و 339). وعلى العكس من ذلك، فقد حقق اسم المؤلف كل من المختار السوسي (على هامش أول صفحة من نسخة مكناس) وعباس بن إبراهيم السلاوي (الإعلام...، ج. ٧١، ص. 331).
- 3) أنظر الرحلة، ص. 37 و 192.
- 4) إن كتاباً مثل رحلة تاسافت، يمكن بالفعل أن يوجد في أكثر من مكان في جبال درن وسوس. ذلك لأن مؤلفها كان على اتصال مستمر، بل تربطه أحياناً علاقات حميمة، بعزل وجالات العائلات العلمية الكبيرة الموجودة في الجبال وسوس الشمالي الشرقي ووادي درعة وخامة في تافيلالت أيت تامنت وتامكروت وإيحيى بن- تانلت ومدارس إيحيى بن- واسيف بسوس الأعلى.
- 5) هذه النسخة أشار إليها «جوستار» في ترجمته للرحلة، ص: 13.
- 6) أنظر الإعلام...، ج ٧١، ص. 331.
- 7) زاوية معروفة، تقع في الدبر الشمالي للأطلس الكبير، بين مراكش وإيحيى بن- تانلوت.
- 8) أنظر ترجمة الرحلة لجوستار، ص. 8 و 13.
- 9) حول نسخة تيمتل كتب «جوستار» ما يلي: «كانت تنقص المخطوط بعض الصفحات، واحدة منها ذات أهمية خاصة. فيها معلومات على موضوع اللغ: نقلها من مخطوط آخر كاتب القائل، سي حسن التازروالي. قيل لها بأنه لا يوجد منه إلا هاتين النسختين، ص. 13.
- 10) قد تكون هي نسخة «جوستار» نفسها، أو أخرى نقلت عنها لأنه كما هو معروف، سكن بلا مدة طويلة، وبمساعدة أحد السلاويين تمكن من ترجمة الرحلة.
- 11) هذا الدليل يستحق مع ذلك دراسة خاصة. ستكون - إذا تمت - مفيدة جداً. لأنها تساعد على التعرف على

- المؤلف من حيث عقليته ومواقفه السياسية والدينية، ومطالعته وقناعته...
- 12) أنظر الرحلة، تعليق رقم 1.
- 13) يرجع فضل حصولي على المخطوط (الرحلة) إلى القائد محمد إبراهيم الكندالي...، جوستار، الرحلة، ص. 13.
- 14) المرجع نفسه، ص. 13.
- 15) المرجع نفسه، ص. 13.
- 16) أنظر الهامش السابق، رقم 11.
- 17) هناك أمثلة كثيرة نذكر منها على سبيل المثال ما يلي: لقد ترجم «أكادير بن- بغير» به «صحن الكتف»، و«عوم بنزي بن- واضو» ب «قجة الريح»، و«بكر بن- وللا» ب «القدان الأعلى»... مع العلم أنه لا يشير بحال إلى الاسم الأصلي.
- 18) أنظر ما قبل، عند التعليق رقم 10.
- 19) في الجزء المتيور رقم 34 المشار إليه أعلاه.
- La Rihla du Marabout de Tasaft: Sidi Mohammed (Sic) ben Haj Brahîm ez-Zerhouni, Notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIII<sup>e</sup> siècle, traduit et annoté par le colonel Justinaud, 1 vol. in 8 de 212 p et 2 cartes, (Publications de la Section Historique du Maroc. Documents d'histoire et de géographie marocaine, Guethner, Paris, 1940)
- 20) أنظر كتاب: les Berbères et le Makhzen ومختلف مقالات «مونتاني» المخصصة للأطلس الكبير الواقع
- في جبال الأطلس.
- 21) بقصد المخصوص كتاب «جاك بيرك»: البنيات المجتمعية للأطلس الكبير الغربي.
- 22) انظر، مع ما ورد في مقال H. Terrasse. A propos de la "Rihla" du Marabout de Tasaft "Revue Africaine", 1942, pp. 56-71.
- 23) وفي اعتبار النقائذ «أرنست كغليز» المقاومة لتحليلات واستنتاجات الباحثين القرنين، في هذا المجال، إنني أعتبر... ومع ذلك، في نفس الاتجاه.
- 24) حول هذا الموضوع بقصة عامة، يرجع إلى كتاب «مروخو الشرفاء» ل «الفي بروفانسال». وكتاب علي (الطريق) L'histoire et son discours (1979) p 19 app.
- 25) قد يكون في هذا الحكم شيء من المبالغة. ولكن الكتب يمكن استنباطها قليلة جداً. مع العلم أنها تشابه كثيراً ما في عدم الاهتمام بعصر بعض الأحداث السياسية. ويبدو أن إيهال الأشياء الأخرى التي لها علاقة وثيقة بحياة المؤلف (في قصص مبدئي بأن التاريخ له مفهوم خاص، لا يشمل الأمور الهسلة: أنظر الهامش، رقم 25.
- 26) R. Garaudy-Promesses de l'Islam (1981) p. 17.
- 27) يبدو أن أصل هذا الموقف يعود إلى فكر ما يمكن أن نسميه بمركب المحافظة على التمازج التوارث، والذي يبدو أنه سائدة، مصدرها ذاتي أكثر منه خارجي. فالبحث في التاريخ معاصرة في حد ذاته. والمغامرة (بمعناها
- التي تدفع إلى كل السبل التي يمكن أن تؤدي إلى المغامرة

En Febvre, "Vers une autre histoire", in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 54<sup>e</sup> année, (29 nos 3-4, Juillet- Octobre, 1949, p. 235.

(30) المقصود هنا هو جبال وادي نفيس وهضبة تيشكا العليا، الواقعة في أطلس مراكش من جبال دون (يسكون الثلاثة).

(31) الإشارة هنا تقصد بصفة خاصة زاوية تاسافت، التي تعتبر المؤسسة الدينية الوحيدة البارزة في وادي نفيس في هذه الفترة. وكانت، على غرار جل الزوايا الأخرى، مكانا للتعليم وتربية المريدون (الغفراء) في آن واحد، كما كانت تقوم بمهمة إتمام الطعام، وملجأ لعابري السبيل. وقد تمكنت من الإحتطاع بهذه المهمة لأن مواردها الاقتصادية كانت تسمح لها بذلك. تأسست زاوية تاسافت - حسب الرحلة (ص. 40 و 41) - سنة 1007 هـ/ 1598 م، على يد الشيخ سيدي أحمد بن محمد الأقراني الذي يسميه سكان المنطقة سيدي حماد أو مجند. تلميذ الشيخ أبو القاسم بن عبد الرزاق صاحب الزاوية القريبة من تامغروت.

(32) المقصود بالجمع الثاني، هو الجمع الذي يسود فيه نظام اللقب. أي أن السكان ينقسمون على أنفسهم وينظمون في «حزبين» أو حلقتين متقابلتين. يكون التعارض الدائم بينهما أساس التوازن الضروري بين كل المجموعات المتساكنة.

إنظر عن هذا الموضوع: - R. Montagne- Les Berbères et le Makhzen..., 1930, p. 185.

- Les Ioffi Berbères au début du XVIII<sup>e</sup> siècle chez les Masmouda, Hesp. 1941, p. 92 sqq.

(33) قارن مع كتابات «أرنست كينلير» حول الموضوع: أنظر كذلك مقالنا المنشور في مجلة هيسبيريس، عدد

XXIII, 1985 تحت عنوان: Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc, in Hespéris-Tamuda, Vol. XXIII, 1985, p. 105-127.

(34) مجال الرحلة الجغرافي هو منطقة جبلية، ومضمونها هو تاريخ سكان هذه المنطقة في فترة معينة. أي أن الرحلة كتاب في تاريخ البادية، وهذه ميزة تكاد تنفرد بها من بين كتب التاريخ التقليدية في المغرب، هذا الإهمال البين لتاريخ البراري من قبل المؤرخين المغاربة التقليديين يطرح تساؤلات كبيرة، مستوذي بنا إلى طرح المشكل على صعيد المجتمعات الإسلامية ككل. ولذلك سنكتفي هنا بالإشارة إلى أن المسألة ذات أبعاد كبيرة الأهمية.

راجع على سبيل المثال:

M. Arkoun, - Contribution à l'étude de l'humanisme arabe au IV/X siècle: Miskawayh philosophe et historien, Paris, 1970, - Avertissement, P. 10.

- A. Laroui, - Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (1830- 1912), - paris, 1977, - P. 178 sqq.

- Ali Oumlil, - L'histoire et son discours, - Rabat, 1979, P. 12 sqq.

(35) هذه المنطقة هي التي توجد فيها قرية تاسافت (قرب تينمل) المقر الأصلي لعائلة زاوية تاسافت.

(36) هو البلد النجا إليه شيخ زاوية تاسافت وأسرت، بعدة حول جيش عبد الكريم بن منصور، باشا مراكش إلى وادي نفيس، بقي فيها الحاج إبراهيم شيخ الزاوية آنذاك أربعة عشر سنة، وبها توفي، وقبره موجود الآن بقرية أمكرويس.

(37) كل هذه المجموعات معاصرة لوادي نفيس وبلاذ إيدأو. مساطوكم، ينبغي التنبيه إلى أن الجبال الخشنجي أكثر

السكان من الجبال الجغرافي، الذي تقصد به على وجه التحديد البلدين اللذين أقامت بهما عائلة تاسافت قبل وبعد تدخل ابن منصور باشا مراكش.

(38) وبالتالي فإن رحلة تاسافت وأخبار المهدي للبيدق يعتبران في نظرنا، رغم السنين القرون التي تفصل بين فترتي التأسيس، كحدثين متكاملين.

(39) ليس من السهل تحديد العصور التي وصلت فيها أول المجموعات الزناتية والصنهاجية إلى المغرب الأقصى. ولكن يمكن أن نقول بأن هذه الحركة في اتجاه الغرب كانت شبه مستمرة إلى ما بعد القرن الرابع عشر بالنسبة إلى الأندلسيين (المريسون مثلا)، وإلى ما بعد ذلك بكثير بالنسبة إلى الصنهاجيين.

(40) استعملنا هذه الكلمة هنا بنفس المعنى الذي يوجد في القاموس. ولكنه لم يستعمل إلا لتعيين كل هذه المجموعات التي تأسس نظامها الاجتماعي على أساس تعدد الإثنيات، التي تكون فيها علاقات القرابة مبنية على أساس نسبي أو هي أو ترتبي (Classificatoire).

41) أنظر الرحلة، ص. 142.

(42) نوجد في الرحلة عبارات تدل على ذلك، منها على سبيل المثال: «... وذلك منه [من الباشا عبد الكريم بن منصور] حيلة وتدابير يدخل بها البلاد [أي وادي نفيس]، ويرسل لأضياعهم فمن يلحق منهم بكنيه، ويعطيه ما يليق به» (الرحلة، ص. 31).

(43) والباشا مجتهد في دفع المال، والإرسال به مع رسله لأشياخ القزم، بروم أن يوقع بينهم العداوة والبغضاء، على عادة الأمراء بما حيلة جبل نفيس وجد مديرة وسكسورة وما ولاهم من القبائل إلى بلاد حاحة، فكل من وصله منهم بالصفة (الرحلة، ص. 61).

(44) نلاحظ أنه في القرن الثامن عشر، لم يعد اللقب يلعب إلا دورا ثانويا في التمييز الشمالي والجنوبي لجبل دون، كما قلنا في سهل سوس وحوز ومراكش. ويبدو أن هذا الدور تقلص كثيرا في المنطقة الجبلية الواقعة على الطريق الرابط بين مراكش واورزازات مع وادي دوعه. أي في منطقة قريبة جدا من وادي نفيس الذي احتفظت فيه بتقسيمات اللقب بكل أبعادها في نفس الفترة. ومعلوم أن هذا الطريق الجبلي كان طريقا للحركات الغزوية منذ القدم.

(45) حول هذه النقطة توجد في الرحلة أمثلة كثيرة تؤكد ذلك. أنظر كذلك: F. de la Chapelle, - Le tribus de Haute Montagne de L'Atlas Occidental, in "Revue des Etudes Islamiques", Année 1928 - Cahier III pp. 339- 360.

(46) أنظر على سبيل المثال: - R. Montagne, - Le développement du pouvoir des caïds de Tagoundaft, - Grand-Atlas, Paris, 1928, P. 170- 184.

- Contoncl Justinard - Un grand Chef berbère, Le Caïd Goundafi, Casablanca, 1951

46) أنظر الرحلة، الصفحات: 20, 39-40, 49-50, 88, 159-160, 161-162, 183.

(47) أنظر مثلا: H. Terrasse, A propos de la "Rihla" du Marabout de TASAFT, in "Revue Africaine", 1942, p. 56-71, et surtout P. 64.

48) أنظر الرحلة، ص. 183.

49) الرحلة، ص. 136, 159, 161, 162.



50) الرحلة، ص. 160، 65.

51) الرحلة، ص. 20.

52) الرحلة، ص. 39-40، 49-50، 138، 311-312.

53) الرحلة، ص. 38، 49، 74.

يبدو أن الحاج إبراهيم شيخ زاوية تاسافت، بقي - بهذا الموقف - محافظاً على تقليد قديم كانت الزاوية الناصرية متمسكة به حتى عهد مولاي رشيد.

انظر كذلك: - Georges Drague. - Esquisse de l'histoire religieuse du Maroc, Paris; (s. d), p. 81 sq. -

- Marcel Bodin. - La Zawiya de Tamegrout, in "Les Archives Berbères" vol. 3, Fasc 4 P. 269 et 292.

54) الرحلة، ص. 1-2.

55) الرحلة، ص. 4.

56) الرحلة، ص. 3-5.

57) أنظر بصفة خاصة رسالة الباشا عبيد الكريم بن منصور الموجودة في الرحلة، ص. 45 وما بعدها، ورسالة السلطان بها، ص. 156-157.

58) الرحلة، ص. 141-142، 160، 192.

59) الرحلة، ص. 224، 335-336.

60) الرحلة، ص. 310، 335 وما بعدها.

61) كالتالي تتعلق باهتمامات السكان، وبطريقة لباسهم، وتنظيماتهم الدفاعية، وبمدور المرأة داخل الجماعة، وسلوكهم الفردي والجماعي، وبمعتقداتهم، إلى آخره.

62) نحن الآن منهمكون في إنجاز هذه الدراسة.

63) قرية توجد بآيت تامت شمال شرق تارودانت. وبها ضريح القولي الصالح سيدي عبد الله بن سعيد بن عبد النعم الثاني الحاحي، ويعقد بها موسم سنوي تجتذره القبائل المجاورة. أنظر الرحلة، ص. 298، 332.

64) الرحلة، ص. 259 وما بعدها.

65) أما المناطق الأخرى في سوس، وخاصة تلك التي تقع داخل المثلث الواقع بين تارودانت وتيزنيت وتازروالت، فاعتبر أكثر خطراً في هذا المجال. لمؤلفات محمد المختار السوسي مثلاً، تعطى معلومات وأخباراً كثيرة ومفيدة عن الحركة العلمية في هذه المنطقة أكثر من غيرها. وأعتقد أن خروج كتاب المناهل الحاج عمر الساجلي، الذي هو الآن تحت الطبع سيفني الموضوع بمعلومات جديدة.

## ملاحظات حول محمد المختار السوسي وأعماله\*

إن المصنف حياة محمد المختار السوسي يلاحظ أنها تنقسم - بصفة عامة - إلى مرحلتين

أساسيتين هما:

1- مرحلة التعلم والتدريس.

2- مرحلة التأليف والنشر.

وسوف لا أتعرض هنا إلا للمرحلة الأولى، لأن العروض الأخرى تشمل المرحلة الثانية.

لقد، المرحلة الأولى - بصفة عامة - من ولادته سنة 1318هـ / 1898م (1) إلى اليوم الذي

لقد فيه السلطة الاستعمارية من مراكش إلى مسقط رأسه بإلغ مفتتح عام 1356هـ / 1936م

(2) (أخذ من بيته بالزاوية (مراكش) يوم الخميس 28 / 12 / 1355هـ) (3) - وزعم أنه

مارس التدريس، بعد رجوعه إلى مراكش في أواخر سنة 1364هـ (1945)، فإنه لم يزاوله في

\* انظر البحث في كتاب المختار السوسي، الذاكرة المستعادة، 1986

للدولة التي نظمها اتحاد كتاب المغرب بالتعاون مع المجلس البلدي لمدينة أكادير، أيام: 21-22-23 دجنبر 1984

مدرسته الحرة التي أنشأها قبل النفي، بل اكتفى بإعطاء دروس في مسجد باب دكالة إلى أن ارتحل إلى الدار البيضاء سنة 1370 (1951)، حيث مارس التدريس أيضا في المسجد الحمدي، ثم في مسجد درب ابن العالية (4). قبل أن يعتقل مرة أخرى بعد سنتين من إقامته هناك. وأرسل إلى منفي أغبالونكر دوس بناحية تافيلالت وقضى فيه سنة ونصف السنة (5).

### محمد المختار بين إلغ ومراكش

قضى محمد المختار السوسي العشرين سنة الأولى من عمره في منطقة سوس مع إقامة قصيرة في أولاد بوسيع بناحية مراكش حيث تلقى بعض الدروس سنة واحدة قبل التحاقه بمراكش (6) عام 1338 هـ (1918) (7). وكان مستواه الثقافي آنذاك مستوى مكنة - كما قال - من أن يكتب «مقطعات ورسائل أولية كانت إزهاضا لما أتى بعده» (8). وفي السنوات الثلاثة الأولى من إقامته بمراكش صدر عنه - كما قال - «ما يمكن أن يحمل سمة الأدب نثرا وشعرا» (9) رغم أنه - على حد قوله - لم يكن يهتم بالدروس الرسمية، بل كان يقضي جل أوقاته منعزلا مع كتبه الأدبية (10).

غير أنه ابتداء من سنة 1342 (1922)، بعد حضور دروس الشيخ أبي شعيب الدكالي تمبه والتفريط الذي مر به في العلوم المختلفة (11)، فأقبل عليها إقبالا كلياً. ثم ارتحل إلى فاس في أوائل سنة 1343 هـ (1924) (12).

### محمد المختار في فاس والرباط

أقام السوسي بفاس أربع سنوات، وغادرها في أوائل سنة 1347 (1928)، ليصلحق بالرباط التي قضى بها سنة ثم عاد إلى مراكش سنة 1348 (1929) (13).

خلال هذه السنوات الخمسة، اتسعت آفاق محمد المختار الفكرية والسياسية (14). لأنه تمكن هناك من الاتصال بالأفكار الجديدة، سواء عن طريق الدروس التي تتبعها كدرس محمد بن العربي العلوي الذي قال عنه: «كان مجلسه ندوة الفكرة الدينية الجديدة (...)»، فإذ ذاك سكوت بتلك الفكرة... (15)، أو عن طريق المناقشات والندوات الخاصة (16). أو بواسطة ما كان يقرأه من جرائد ومجلات وكتب حديثة (17).

### التدريس في مراكش

بعد وصوله إلى مراكش، ركز كل مجهوده على التدريس، فأنشأ أول مدرسة حرة بمراكش في زاوية أبيه المعروفة قرب مسجد باب دكالة. وكان جل تلامذته الداخلين من النازحين القرويين (كان يسميهم الأفاقين) (18)، وفي نفس الوقت كان يعطي دروسا أخرى في مختلف مساجد المدينة، وخاصة في مسجد باب دكالة، وسيدي عبد العزيز والكثيبة (19). بالإضافة إلى نشاطه المجتمعي كالجمعية الخيرية، والجمعية المشرقة على تأسيس مدارس حرة أخرى في مختلف أحياء المدينة، واستمر كذلك إلى أن نفي إلى إلغ سوس.

### ملاحظات أولية حول هذه الفترة من حياة الرجل

1- أول ما يلاحظ هنا هو أن محمد المختار السوسي تمكن في العشرين سنة الأولى من حياته من حفظ القرآن وتحصيل علوم اللغة، والاطلاع على جوانب من مادة الأدب والشعر والعلوم الدينية. كل ذلك قبل الالتحاق بالمراكز الحضرية المعروفة آنذاك بـ «مركز التعليم العالي» فيها وهي مراكش والرباط وفاس (20).

هذه الملاحظة تظهر بوضوح أن المدارس العلمية في سوس كانت حتى بداية القرن العشرين - رغم كل المظاهر - قادرة على تلقين أسس العلوم المعروفة آنذاك.

وبالتالي فإن الطالب المجتهد يمكنه أن يرقى إلى درجات عليا في مجال العلم دون أن يكون مضطرا إلى مغادرة المنطقة في اتجاه المدن. وهذا لا يمكن أن يتأتى إلا بوجود مدارس كثيرة في كل أرجاء سوس، وأساتذة مقتدرين مع توفر الكتب الكافية لإشباع رغبات المستعطين إلى المطالعة والدرس. وكل هذا كان متوفرا بشهادة مصادر تاريخية كثيرة (21)، بما فيها كل ما كتبه المختار السوسي نفسه، وخاصة في كتابه «سوس العامة».

ومع ذلك، فالملاحظ المتبع لحركة التعليم في البادية المغربية، وفي الجنوب بصفة خاصة، أن ذلك يشعر بوجود تدهور تدريجي في مجال التعليم العالي في هذه المناطق منذ القرن السابع عشر على الأقل. فاستثناء الزاوية الدالية وسقوط إبلنج، تلفت المؤسسات التعليمية



الجامعية في البادية المغربية أول ضربة قاضية . ورغم أن الزاوية الناصرية بسانمگروت بقيت محافظة على مستوى تعليمي لائق إلى منتصف القرن الثامن عشر ، فإنها بعد ذلك بدأت ، هي بدورها ، تعرف تراجعا ملحوظا بقي مستمرا إلى بداية القرن التاسع عشر (22) . بل إن التعليم فيها بدأ فعلا في التدهور منذ أواخر القرن الثامن عشر (23) . وبذلك فإن المراكز الحضرية الكبرى بدأت - ولأسباب تاريخية أخرى - تنفرد شيئا فشيئا باحتكار المؤسسات التعليمية العليا . وتجذب إليها - أكثر فأكثر - الطلبة القرويين وكثيرا ما تستهوي نسبة كبيرة منهم ، فيستقروا بها بعد تخرجهم . وهذا التطور تقدم بسرعة هائلة بعد دخول الاستعمار الفرنسي ، وإنشاء مؤسسات التعليم العصري في العواصم الكبرى أولا ، وإقدام أبناء الحضريين عليه ، في حين لم تعرف البوادي - وخاصة بوادي الجنوب - إلا بعد عشرين سنة على الأقل ، نظرا لاستمرارها في مقاومة المستعمر إلى حوالي 1934 . هذه الحقيقة طبعها مغرب ما بعد الاستقلال بطابع كانت له نتائج على المستوى المجتمعي والسياسي والثقافي لا تزال بارزة إلى اليوم .

2- الملاحظة الثانية هي أن محمد المختار السوسي أدرك ما أدرك من علوم وآداب داخل حدود المغرب ، أي أنه لم يكن في حاجة إلى السفر إلى المشرق لاستكمال تكوينه - كما كان الأمر قبل ذلك - وهذا دليل على أن المغرب حقق اكتفاء ذاتيا على المستوى التعليمي على الأقل . غير أنه لا ينبغي أن يفهم من هذا أن هذا الاكتفاء الذاتي لم يتحقق إلا من الفترات الأخيرة . فإذا اعتمدنا الحالات المشهورة فحسب ، فسنجد أن مرحلة الاستقلال هذه بدأت منذ عهد الموحدين . وبالتالي فإن المجهود العلمي الذي بذله المرابطون والموحدين ثم المرينيون ، يمكن المغاربة - وخاصة بعد سقوط الأندلس نهائيا - من تكوين أطروهم الخاصة في ميدان العلوم الدينية والأدبية جعلتهم يستغنون عن مراكز الثقافة الإسلامية بالمشرق . ولكن الكتاب كان دوما متداولاً حاضرا ، إذ كان المغاربة المهتمون يحرصون دوما على اقتناء أهم الكتب التي تصدر في المشرق وخاصة من مصر ، وكان موسم الحج مناسبة تمكنهم من الاطلاع على الأخبار العلمية هناك . وكثيرا ما كانوا يعرجون على مصر ويقيمون بها مددا

مختلفة قصد الاتصال بالعلماء البارزين أو استنساخ الكتب القيمة (24) .

فإذا كان عبد الله بن ياسين قد قضى سبع سنوات في الأندلس قبل أن يعود إلى بلاده حرولة ، ويبدأ مغامرته السياسية الناجحة (25) .

وإذا كان محمد بن تومرت قد سافر إلى الأندلس والمشرق قبل أن يشرع في عمله العظيم ، مع أننا رغم ذلك يمكن أن نفترض أن هذين كانا - كما كان المختار السوسي - مستفيدين جدا على المستوى العلمي قبل خروجهما من المغرب ، وأن كل ما استفاداه هو الاطلاع على ماجد في الفكر السياسي والمذهبي .. مكنتهما ظروف الأزمة المغربية - كلا على حدة - من تطبيق أفكارهما بعد الاستيلاء على السلطة .

أقول إذا كان المغاربة ذوو الطموح العلمي الكبير يسافرون إلى المراكز الثقافية الإسلامية في الأندلس والمشرق ثم بعد ذلك إلى المراكز الحضرية المغربية ، فإن المراكز الجامعية القروية صرحت شخصيات علمية وأدبية فذة دون أن تستعين بطريقة مباشرة بالمراكز المذكورة ، والتمثال على ذلك نذكر عُلَمَاء من أعلام المغرب المشهورين ، الأول منهما عاش في القرن الثالث عشر وهو محمد بن محمد الحياحي المعروف بالعبدري صاحب "الرحلة المغربية" وخرج من بلاد حاحة للرحلة عام 1289 (26) . والثاني عاش في القرن السابع عشر وهو الحسن بن مسعود اليوسي صاحب "المحاضرات" .

لقد انطرفت إلى هذه المسألة لأن محمد المختار السوسي يدخل في إطارها استنادا إلى ما قرأ في أول هذا العرض بخصوص تكوينه ورحلته العلمية . ولأنها كذلك توقفت في البداية باسم من العائلة (27) ، حين حديثه عن انبعاث الأدب في تارودانت أيام محمد العالم الحاد . بل إنه دافع عن هذه الفكرة في أماكن مختلفة من مؤلفاته ، وعمل على إثباتها عن طريق المقارنة . ولأنني كذلك أعترف أن محمد المختار السوسي وأعماله يجسدان بشكل واضح ، على مستوى آخر لم يقع التركيز عليه لحد الآن ، هذه الازدواجية المغربية الصامتة ، المزدوجة الحاضرة ، الواقعية - المهتمة من قبل الباحثين المغاربة والمتمثلة في البادية والمدنية والساحة العامة بينهما ودور كل منهما في التاريخ الوطني (28) . إنها ازدواجية معقدة

وعسيفة، يمكن أن نعطينا - إن هي درست دراسة علمية شاملة - نموذجاً مثالياً للتراكيب والتراتب والتوازي في آن واحد، سواء على مستوى المفاهيم أو الممارسات اليومية. وإذا كان الحوار الاضطراري بينهما سائداً دائماً فإنه لم يكن متكافئاً على المستوى النظري على الأقل لأن مفاهيم وتصورات، وبالتالي اختيارات الطرفين لم تكن على نفس المستوى من البلورة النظرية. ولذلك أدى بالضرورة إلى نوع من المشاقفة البطيئة شملت المؤسسات الاجتماعية والثقافية والسياسية. وبذلك أصبحت البوادي - عن طريق مؤسساتها التعليمية على الخصوص - تحاول بجد أن تنافس المدينة ممثلة في مشقفيها، لتظهر لهم أنها قادرة على إنتاج نفس الرموز الثقافية وباستعمال نفس الأدوات اللغوية، وبطرق نفس المواضيع المتداولة.

وهذا هو الإطار الذي جمع فيه محمد المختار السوسي ما جمع، وكان هدفه هو رد الاعتبار لإقليم كان دوماً متهماً بالانزواء والسلبية المضادة، رغم أن تاريخه السياسي والثقافي يثبت بوضوح عكس ذلك.

فإذا كانت البادية المغربية وخاصة منها التي تقع جنوب الأطلس - من تافيلالت إلى درعة إلى سوس والصحراء - تتحكم إلى حد بعيد - ولأسباب موضوعية بعضها معروف الآن - في الديناميكية السياسية على مستوى المغرب كله، في أطوار الأزمات على الخصوص، وذلك إلى حدود النصف الثاني من القرن السابع عشر، فإن كل محاولاتها منذ ذلك الوقت باءت كلها بالفشل. وهذا موضوع لم يدرس بعد، غير أننا يمكن أن نقول إن العوامل الخارجية - وأقصدها هنا التدخل الأوربي بأي شكل من الأشكال - لعبت دوراً كبيراً في قلب التوازن الداخلي لنصالح المراسي الأطلنسية والنواصم الإدارية. وكان التدخل الفرنسي القمعي في بداية القرن تكريساً نهائياً لتفوق المراكز الحضرية شمال سلسلة جبال الأطلس.

هذه هي الوضعية التي شهد محمد المختار آخر مراحلها، وأكثرها سرعة، وبالتالي أكثرها إزعاجاً له ولأمثاله. وفي هذا الموضوع قال: «وفي هذا اليوم دهم علينا الاستعمار بخيله ورجله، بلونه وفكره، بسياسته ومكره، بحضارته المشعة (...) فوقع لنا كما وقع لأصحاب

القفص يوم رجعوا إلى الحياة، فوجدوا كل ما يعرفونه قد تغير تغيراً تاماً (...) فإذا بالمغرب معزول من عهد قصير إلى مغرب آخر يغيّر كل ما كان معروفاً منه بالأمس...» (29).

وكان رد الفعل لديه هو الرجوع إلى الماضي المشرق لوطنه، لا للقبوع فيه، ولكن لإبرازه. «نسى يفتنى لمن يريد أن يستلهمه لتغيير الحاضر وبناء المستقبل، وهذا ما قاله في الموضوع: «لذلك مضت الأربعون سنة (من عمره) وكانت الستتان الأخيرتان منها لسوس، فأحييت هذه المآلجان مينا، وبعثت منه ما كان مرموساً، وها نحن أولاء الآن فوق هذه القمة وقد حُصِبَ لنا المستقبل، نلقي نظرة على الماضي لعل فيها شحنة للقريحة للمستقبل إن كان لا يزال في القعر المنداد» (30).

ويبدو أنه كان أول من استنار به قبل أن يشرع في كتابة ما كتب، وهذا - في نظري - من الأمور العجيبة، هو ما يمكن أن نشرح به سلوكه النضالي في إطار الحركة الوطنية وخارجها. وسأكتفي هنا بالإشارة إلى أن جل الحركات السياسية الكبيرة التي أنت من الجنوب كانت (عاماتها المنشئة لها زعامات علمية - دينية (عبد الله بن ياسين، محمد بن قمرز، أحمد الهية). وكل هذه الحركات كان محمد المختار السوسي يعرفها حق المعرفة، وتأثيرها عليه لا يمكن أن يكون إلا كبيراً.

الملاحظة الثالثة، وهي تتعلق أساساً بتقلبات حياة محمد المختار السوسي خلال المرحلة الأولى من حياته، والتي نحن الآن بصدد إبداء ملاحظات حولها.

للدن نشأ محمد المختار في حضن عائلة كبيرة من حيث عدد أفرادها (إخوته وأخواته: 9 «دور وإينات» (31)، وكذا من حيث الجاه الذي كان لها كآسرة دينية وعلمية تتزعم الزاوية والمدروسة. هذا الانتماء سيكون له - كما سنرى - تأثير كبير على حياته النفسية وعلى تكوينه وممارساته العلمية.

حينما ولد محمد المختار كانت زاوية أبيه قد ازدهرت واتسع نفوذها في كثير من أصقاع سوس وغيره (32) وهذا أدى بالضرورة إلى انشغال أبيه عنه بفقرائه وطلبتيه وسياحاته المتصيرة والطويلة (33). ولكنه ترعرع في وسط لم يشعر فيه بخضاضة. بالإضافة إلى



ما كان يتمتع به من عناية ووقار من قبل أساتذته ومريدي أبيه الشيخ (34). كل هذا أدى به من جهة أخرى إلى التهاون في تحصيل الدروس (35)، ولكنه كان مولعا بمطالعة الكتب الأدبية على الخصوص (36) ورغم أنه راجع نفسه مرات متعددة وحشها على المشاورة في تحصيل العلوم المختلفة فإنه يعترف أنه لم يحقق في هذا المجال كل ما كان يصبو إليه (37). وفي هذا الصدد يقول: «وباختتام تلك السنة (1928/1347) انقضى ما تيسر أن أخذه في دور تعليمي الذي امتد نحو تسع عشرة سنة، ولكن غالبها أو جلها ذهب ضياعا بين صيا ومرح، وبين أفكار مختلفة» (38).

وبعد وفاة أبيه (عام 1908/1328) كان عمره لا يتجاوز عشر سنوات، وكانت هذه أول ضربة تلقاها وطبعته طوال حياته. وكان يعتبر أن يتمه كان هو السبب في تعثره في الدراسة فقال: «... وما ذاك إلا نتيجة لشيء واحد هو أنني نشأت يتيمًا مفرطًا في، لم يكن هناك من يهتم بإرشادي» (39). ومع ذلك فإنه استفاد كثيرا من إعانات فقراء زاوية أبيه طوال مدة دراسته، وخاصة في الفترات الأولى منها (40)، وهذا مكنته كذلك من شراء الكتب الكثيرة، وخاصة حينما كان بمراكش (41).

هناك جانب آخر من حياة محمد المختار السوسي، له ارتباط وثيق بتربيته الأولى، هو هذا التجاذب الذي يتناوبه مرة بعد أخرى بين التصوف من جهة واكتساب العلوم الظاهرة من جهة أخرى (42). وإذا كان هذا التردد بين الاتجاهين واضحا بينا في السنوات العشرين الأولى من حياته، فإنه أصبح كامنا بعد ذلك، وخاصة بعد التقائه مع الفقيه العالم سيدي سعيد التتاني (43)، ومولاي عبد الرحمان الدرقاوي (44).

إننا نعرف اليوم أن محمد المختار غلبت الاتجاه الثاني وأعطى منا أعطى سواء في مجال التعليم أو في ميدان التأليف. غير أن سلوكه الشخصي والمجتمعي بقي طوال حياته مطبوعا بطابع الزهد والتواضع والإيثار. وهذا في اعتقادي - هو العامل العميق الذي حال بينه وبين احتلال مركز الصدارة - في نظر من لا يعلمون على الأقل - كنز عيم سياسي بالشكل المعروف المبطل (45). رغم أنه كان من أوائل مؤسسي الحركة الوطنية (46)، ومن أكثر

الوطنيين الزواد الذين تعرضوا لقمع المستعمر وأذنبه (47) وهو بهذا السلوك لم يخرج عن المعتاد من هؤلاء السوسيين الأبرار الذين كانوا منذ زمان يفضلون بصفة عامة أن يكونوا همدا أوفياء لوطنهم وراء زعامات كثيرا ما كانوا هم الذين يصنعونها.

وقد تكون هناك أسباب أخرى ربما تظهر فيما بعد إذا نشرت كل كتاباته. وكل أوراقه والمراسلات أو المذكرات من نوع آخر إن كان قد كتبها) أو عن طريق شهادات رفاقه وأصدقائه.

4- الملاحظة الرابعة وتتعلق بما أقدم عليه - في طور التأريخية - من تحويل زاوية أبيه من أكش إلى مدرسة ذات نظام داخلي (48).

إن هذه العملية رغم بساطتها الظاهرية ذات أهمية قصوى بالنسبة لنا، لأنها تترجم بوضوح التحولات العميقة التي وقعت في تفكير محمد المختار، وسأكتفي هنا بذكر شيئين فقط لأنهما - في نظري - أبرز هذه التحولات كليًا:

أولاً: إن تحويل الزاوية إلى مدرسة دليل على أن محمد المختار أطلق بصفة نهائية العمل الطرافي الذي كان أبوه واحداً من المؤمنين به والعاملين به. وإن فعل هذا فلأن ابن الشيخ انقلب لديه نظرة أخرى إلى الأشياء تخالف نظرة أبيه وأخيه الأكبر (محمد) الذي أصبح مثابها بالرواية الأصلية بالغ على متوال أبيه. فوجود اتجاهين متباينين داخل أسرة واحدة؛ ليس إلا تجسيدا مصغرا لما وقع في المجتمع المغربي من تحولات فكرية ابتداء من العشرينات والتسعينات.

إن اتجاه محمد المختار هذا قد تكون له - في البداية على الأقل - أسباب عائلية (49). ولكنها ليست وحدها كافية لشرح موقفه هذا، فلا بد إذن من البحث في اتجاه مغاير علنا على معنى شرح آخر يساعدنا على الاقتراب من الحقيقة.

ثانياً: إن الثلاثين سنة التي انقضت من عمر محمد المختار مكنته من التأمل العميق في الحالة العامة داخل وطنه الذي أصبح محتلا من قبل الاستعمار. ولا شك أنه فكر مليا في أمور سهلة لتغيير الأوضاع أو التهيئ لتغييرها على الأقل. وفي نفس الوقت فكر في الدور

الذي يمكنه القيام به شخصيا كمواطن مغربي عرف مأساة بلاده وشعبه، وعرف أسبابها في الحاضر، واطلع على الماضي المجيد لوطنه بواسطة قراءاته في التاريخ. فهذه المقارنة بين الحاضر والماضي تفرض نفسها على المثقف - غير الانتهازي - فتقتض مضجعه، وغلا قلبه بالحماس، وتجعله يحقّر الصعاب، ويستصغر التضحيات، فيتحوّل - نتيجة لذلك - إلى زاهد من نوع آخر: إيجابي فعال متاضل، وهكذا كان محمد المختار.

أما الوسيلة الناجعة في نظره، فهي نشر العلم بين أفراد الأمة، لأنه يرى أن «نفع الأمة (...) قطبه التعليم» (50). ولهذا كرس حياته كلها للتعليم سواء عن طريق المدرسة والدرس أو عن طريق الكتابة والتأليف (51).

وكان لسان حاله كان يقول، إن سبب ما نحن فيه من صغار ومذلة، مرجعه إلى الجهل والأمية، فلتبدأ باجتثاث الداء من أصله. وفي هذا الصدد يقول (عام 1936): «نجهل بلادنا جهلا، الكسل، الجبن، التزمت، الأنزواء، كل هذه المصائب والنوائب جعلتنا نرزع في الجهل لما في مغربنا، وعدم اهتمامنا بزيارة مجاهل المغرب» (52).

فالعامل الثقافي عند المختار وسيلة نضالية فعالة لتغيير الواقع، لأن أي واقع لا بد أن يستند إلى أسس ثقافية معينة تشد وتساند هيكله المادي. وللقضاء عليه لابد من إنتاج أو استنهاض قيم ثقافية مضادة، وهذا عمل طويل الأمد، لا يتم إلا بالوسائل التعليمية. ولا يتصدى له إلا العظماء الأفذاذ الذين لا تغريهم الشهرة الآنية، ولكنهم يطمحون إلى الذكر الخالد (53). ومن هذه الطينة كان محمد المختار السوسي.

يستنتج مما سبق أن محمد المختار لم يكن ينظر إلى العلم كهدف في حد ذاته، بل كوسيلة مزدوجة الهدف في البداية، ولكن غايتها القصوى واحدة في النهاية.

فهو أولا يساعد على توعية الناس بطبيعة أوضاعهم المجتمعية والسياسية، وبالتالي يمكنهم من تقويمها تقويما صحيحا، وأنذاك فقط يتأتى استنباط الوسائل الناجعة لتغييرها أو تحسينها على الأقل. وهو ثانيا يؤدي بالضرورة - وفي غالب الأحيان - إلى طرح تساؤلات، والبحث لها عن أجوبة. تساؤلات تنصب - بصفة خاصة - في مثل هذه الحالة على الماضي،

على التاريخ. وحينما يصل المرء إلى هذا المستوى، فلا بد أن يجد في تاريخه، تاريخ أمته، عناصر نهوضه، عناصر نهوض أمته. لأن التاريخ هو السر المتحكم في الحاضر في جميع الحالات. وهذا صحيح مادامت الحالة الحاضرة لكل مجتمع، بكل علاقاتها، مرتبطة بخيوط مبنية بما كان في السابق.

أما الغاية التي تجمع في النهاية هذين الهدفين، فهي تحقيق نهضة شاملة، مبنية على الأصالة، ومستفيدة من مكتسبات العصر في ميادين العلوم العصرية، هذا هو - في نظري - السلوك الفكري لحمد المختار في تعامله مع الواقع المعاش. وهذا السلوك هو الذي يلقي أضواء أخرى على سلوكه في إطار الحركة الوطنية.

### محمد المختار السوسي تجسيم لـ: «الصوفية الوطنية»

إن عبارة «الصوفية الوطنية» ليست مني. ولكنها من الفقيه الجليل محمد بن عبد الله الوهاني، الذي عاشر محمد المختار السوسي مدة طويلة وعرفه حق المعرفة (54).

إنها تصف سلوك محمد المختار في ميدان النضال الوطني، ولكنها لا تحده، فإذا كانت طينته صوفية فلأنها كانت عميقة متأصلة، تعطي ولاتأخذ، بعيدة المدى، جذرية المقصد، لا تهدف لقط إلى طرد المستعمر من البلاد، ولكن ترمي كذلك وفي نفس الوقت إلى نهضة البلاد المشروع في بناء نهضة شاملة ثابتة الأُسُس.

لوطاسة محمد المختار - رغم أنها امتزجت في أعماقه بالصوفية المتأصلة الصافية - لم تكن آتية صاعدة، ولكنها كانت فعالة عاملة بعيدة الرمي، انصبت كلها - ظاهريا على الأقل - على التعليم. قلت ظاهريا لأن هناك إشارات متعددة، منبثة في كتبه، تثبت أنه كان يقوم بدم، أهم لا يقل أهمية عن التعليم.

وفي هذا المجال أيضا سأكتفي بإبداء بعض الملاحظات التي تكونت لدي بعد قراءة سريعة لبعض أعماله المنشورة.

أولا، إن العسرة الدائمة على الوطن لم تكن جديدة على محمد المختار، لأن والده الشيخ محمد بن أحمد حسانه من الدعاة المعروفين في سوس باستنهاض الناس إلى الجهاد ضد المستعمر



بعد نزوله بالدار البيضاء ونواحي وجدة (55). كما أن محمد المختار شهد - وهو صغير - الهزة الكبيرة التي ملأت كل أرجاء سوس عند قيام حركة أحمد الهيبة في تيزنيت (1330 هـ) والتي كان السوسيون عمادها المتين. ولولا غيرة هؤلاء على وطنهم لما اتبعوا أحمد الهيبة رغم كل عيوبه (56)، فهو إذن لم يتعلم الوطنية من أحد لأن وطنيته من دينه لا العكس كما قال (57). ولكن الذي وقع - وهذا شيء طبيعي - هو أن دروس بعض الرواد السلفيين كأبي شعيب الدكالي (58)، ومحمد بن العربي العلوي (59)، بالإضافة إلى قراءاته الكثيرة، وإطلاعه على أفكار الحركات المصرية والتركية والسورية والهندية والأفغانية والإيرانية والتونسية (60)، أيقظت وطنيته الكامنة، وأعطاها توجيها عسريا (61) يركز أساسا على التوعية المنظمة، والعمل الدؤوب في مجال التكوين الثقافي والسياسي للذين كانا يكونان وجهين لشيء واحد خصوصا في الفترات الأولى من تاريخ الحركة الوطنية.

ثانيا: كان اتصال محمد المختار بالمراكز الحضرية وأبنائها قد أحدث تحولا كبيرا في آرائه وأفكاره. ولكنه لم يتجرف كل الانجراف مع الحياة العصرية. وهذا ما قاله في الموضوع: «فإن الدعاية العصرية تمكنت مني بسرعة، فطار غيرها شعاعا. ولولا ما كنت عرفته قبل ذلك، وآفته من الصلاة، ومن الاعتقاد الحسن في أهل الخير، لكنت ككثيرين من غيوري» (62). ويقول كذلك: «استبدلت فكرا بفكر، فتكون لدي مبدأ عصري على آخر طراز، قد ارتكز على الدين والعلم والنسبة القويمة» (63). إن هذه الأقوال ذات أهمية كبيرة - في نظري - لأنها تلقي الضوء على شخصية محمد المختار السوسي من حيث تعامله مع الحياة العصرية، التي لا يرفضها ككل ولكنه - في الوقت نفسه - لم يتبن كل مظاهرها (الملبس مثلا). كل أو جل زعماء الحركة الوطنية تخلصوا من اللباس الوطني، ولبسوا الأوروبي، ولم يقتضوا قماشها كما فعل غيره من بعض رواد الحركة الوطنية أي أنه حافظ على مظهره وعمقه الديني كغربي مسلم. دون أن يؤدي به ذلك إلى التزمت الفكري. هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الأقوال المذكورة أعلاه، يمكن أن نشتم منها نوعا من النقد لسلوك بعض رفاقه الأوائل في الحركة الوطنية، وخصوصا أولئك المتواجدين في فاس (لأن هذه الأقوال كتبها

حينما كان يتحدث عن مقامه في فاس)، والذين تعاملوا - على ما يبدو - مع الحياة العصرية تعاملًا آخر ربما أدى إلى المس ببعض المقومات الدينية. وهذا ما لم يستغف السوسي ابن الزاوية. وقد يكون هذا الاختلاف في وجهات النظر - في هذا المجال - من بين الأسباب التي خلقت لديه نوعا من التحفظ من الذين يمارسون العمل السياسي بشكله العصري، واختار هو ممارسة «الفكرة الوطنية المركزة على الدين والأخلاق السامية» (64). ومع ذلك فإنه لم يقطع الصلة معهم، بل يبدو أنه كان محركا أساسيا في هذا المجال (خصوصا في مراكش) لما سري، ولكنه اختار أن يقوم بذلك من موقع أسدل عليه هو كثيرا من الظلال، حولت أيضا بعد إلى ستار قائم طمس دوره الخطير في مجال السياسة والتكوين السياسي، حتى أن بعضهم - ممن يعرفون كل ما قام به من أعمال جليلة - تجرأ وقال عنه: «إن فلانا (يعني المختار السوسي) إغا هو فقيه الجرومية» (65).

لأما: إذا كان محمد المختار يستغل كل فرصة سانحة ليتبرأ من السياسة ومن العمل السياسي، ويؤكد دائما أنه «رجل العلم لأرجل السياسة» (66) فإننا نشك في دوافع محمد. وستكون حجتنا في ذلك هي بعض ما عرفنا عليه من عبارات وردت في كتبه، رغم أنها لم نستقصها كلها، وتنظيف بعد إبراد هذه الأقوال بعض الاستنتاجات.

هذه أقوال محمد المختار:

«... وقد أسست هناك (فاس) جمعيتين: الأولى جمعية الحماسة (وهي جمعية ثقافية) وقد انحللتني الأعضاء رئيسا لأنني أول من دعا إلى ذلك (...) والثانية جمعية سياسية صربية، أسستها في 12 رجب 1344 (1924-1925)، (...) وقد كان لهذه الجمعية دور (...)» (67).

«لقد كنا نعمل أعمالا كنا نقدرها قدرها ثم انكشف الغيب عن أنها من الأعمال الخساسة (...) فما أسعد من عاش لربه ولشعبه، وما أحظى من لفظ نفسه في الذي يرضي به الله وأهله» (68).

و كتب معلقا على استنطاقه من قبل البياز خليفة باشا مراكش آنذاك، بعد أن نفى له

كل علاقة مع عبد الله إبراهيم وعبد القادر حسن : «الواقع أنني معهم في جمعية سرية، ولكنهم يظهرون بالسياسة وأنا لازمت حالتني العلمية، وقد دخل معنا أناس كمولاي أحمد المنجرة والعربي بنيس وآخرين، وكل هؤلاء كونوا أنفسهم بأنفسهم، وإن كان الناس إذ ذاك يقولون : إن فلانا كونهم . ومن هو فلان حتى يكون غيره؟» (69).

«... وكان بيني وبين الأول (عبد القادر المنفيوي) فوق ذلك شيء آخر زائد، حتى إننا لكرواح واحدة في جسمين، لا أخفي عنه ولا يخفي عني شيئا، وقد دخل مع العاملين سرا (...). فحين جمعتهما أيضا هذه الجامعة (أي العمل الوطني السري) ازداد بعضنا ببعض ثقة واعتمادا. فكنت بعد كلما تلاقينا أقول له - وأنا وهو نرى مانحن فيه من هذه الاجتماعات المتسوجة من الشباب - أتدري أنه لابد لنا من يوم قحطير ؟ وأن هذا كله، وإن كان غالب مايجول فيه دروسنا، لابد أن يناط بنا غدا، بل يناط بي أنا على الخصوص (لأنه هو المؤسس رغم أنه لايقولها تعففا). ولكن رأيي أن الإنسان يجب عليه في أمثال هذه الظروف أن لايجني هامته» (70).

«... على أنني أتيقن من بعيد، منذ جعلت هدفي الوحيد هو نشر التعليم الصحيح، وبث التفكير في مراكش بواسطة أنني مَبْعُثٌ مشعور (...). فالمشتغل بهذا أشد عندهم ممن يشتغل بصريح السياسة. وإنما قلت بصريح السياسة اتباعا للذي كان متعارفا عند الناس. وإلا فكل من يهتم بأي شيء مما يعلق بمقرمات الأمة كيفما كان حتى الاهتمام بالجرومية مثلي (إن محمد اختار لم ينسئ هذه العبارة التي تدل على أكثر من معنى، وقد أشار إليها في أكثر من مكان في الإلغيات بصفة خاصة)، فإنه عند هؤلاء المستعمرين مشتغل بالسياسة» (71).

«... فكنت وأنا أزيق الماء (في طريق النقي - في ويراكان؟) أتناول رسالة من الأخ غلال كان كتبها لي بالأمر جوابا عن شيء طلبته، وفيها تحريضي وتشجيعي على أن يندمج في الشباب كل المخلصين للوطنية...» (مزق الرسالة ودفعها خوفا من التفتيش) (72).

«فلئن خفتهم (والخطاب هنا موجه إلى المستعمرين) من انتشار الوطنية فإنها لابد منتشرة بي وبغيري على رغم أنوفكم» (73).

وفي آخر الفصل الذي تحدث فيه عن منفاه، والذي أخذت منه جل الأقوال المذكورة أعلاه، كتب مايالي : «... وأوجزت أيضا في أسباب أخرى، وأغلقت بعضها عمدا إلى فرصة أخرى، لأن هناك خبايا في زوايا ندعها، والتاريخ غير المسجل الآن» (74).

إذ هذه الفقرة تعتبر أكبر دليل على أن محمد اختار لم يقل كل شيء بخصوص دوره الحقيقي والخطير في النضال الوطني. ولو أطلعنا على كل الحقائق لانتقلب كل ما هو متداول الآن عن الحركة الوطنية، ودور كل واحد ممن ينسبون إليها. ولناكدنا بشكل لا يقبل أي جدال أن الخبايا الموجودة في الزوايا، ستطبخ - لو عرفت - بكثير من الرؤوس المارقة التي انفلتت أو لم تشتغل «بصريح السياسة».

«حينما تحدثت عن الضجة التي أحدثها الظهير الاستعماري» (16 ماي 1930) (وهنا أشير فقط إلى أن الذين يسمون هذا الظهير المشؤوم بالظهير «البربري» يرتكبون عن قصد أو عن غير قصد، جريمة كبرى في حق كل الأمازيغيين المغاربة. لأن الذين لايعلمون - وما أكثرهم - يعتقدون أن هذا الظهير الاستعماري من صنع هؤلاء، مع أن الحقيقة هي عكس ذلك. بل إن أكبر ضحية لهذا الظهير هم الأمازيغيون أولا وأخيرا، رغم أنهم حاربوه بكل قواهم، بل أنهم حاربوا الاستعمار منذ دخوله إلى ما بعد صدور هذا الظهير، لأن مناطق سوس لم تضع السلاح مرة واحدة إلا حوالي 1934، رغم كل ذلك فإنهم يذكرون به دائما وكأنهم ضائعوه).

القول حينما تحدثت عن الضجة التي أحدثها هذا الظهير ذكر أن التهامي المعروفي (وكان آنذاك في إدارة المحافظة بمراكش) أقام المدينة وأقعداها بالدعاية الخارية لإعلان اللطيف ضد الظهير الخائن. وأضاف : «ولم يكن إلا أيام قليلة حتى قفَّ الشَّعْر من الناس، وعزموا على فعل ما فعله إخوانهم من أهل الحواضر، ثم أرسلت إليه إدارة الشرطة، فالزمته بالخروج في اليوم من الحضر، وقد كان جاء إلي قبل أن يقوم بذلك لأنني أنا الذي شجعت. فلما أمر بإخراجه من مراكش جاء إلي بسرعة بكثير من حاجته ثم سافر في الحين، ومن أثناء هذا والعيون تقوم حولي لما لي مع (حول مائدة الغذاء، ص 7) المذكور من الاتصال الدراسي [الاتصال الذي لم يقطعه] العلاقة الحقيقية وهي العلاقة السياسية [لأنه يأخذ عني بعض الدروس



وإرافقتي. وقد كنا اتفقنا معا على أن يقوم هو بذلك الدور، كما اتفقنا مع الأخ العربي بنيس على أن يفرق متناشير في الموضوع، ففرقها سحر يوم فملاً بها المساجد وقباب الصالحين...» (75).

سأختم هذه القول التي تدل دلالة واضحة على أن محمد المختار لم يكن فقيه الأجرومية كما قيل عنه، بل قطبا من أقطاب الحركة العلمية والسياسية في المغرب كله، وفي الجنوب بصفة خاصة. وهذا دليل آخر أنقله من رسالة وجهها إليه صديقه الأول في فاس وهو مولاي الصديق العلوي، وهي منشورة بآخر كتاب مطبوع للمرحوم محمد المختار السوسي، تحت عنوان «ذكريات».

تقول الرسالة: «الأخ العزيز سيدي محمد المختار السوسي، غادرت (فاس) فغادرها قطب اجتماعات متواصلة الجهود، ما كانت لتكون لولاك. ألم تكن أنت سبب الوصلة بين نشء متحضر للمعالي ناظر إلى بعيد.

ألم تكن أنت الذي دعوتنا إلى الاتحاد في المبدأ، فكان الغازي وعلال والكثاني وهذا العبد، ومكوار كحلقة مفرغة لا يدرى أين طرفاها. فإن ننس لأنفس جمعية «الحماسة» التي ترأسها، فندرس فيها ديوان الحماسة والسيرة النبوية، ثم كان ذلك هو السبب حتى حييت اللغة ونبع الآخ علال وعرف الناس ماهي السيرة، إني لا أعترف لك عن غيري إلا بمثل ما أعترف لك به عن نفسي (...). يامن لا يصلح إلا لجمع القلوب على المنفعة العامة، ثم ينسى هو نفسه بينهم، فلا يظهر إلا بمقدار...» (76).

وهذه شهادة أخرى من شخص معروف في مراكش بماضيه النضالي، هو عبد القادر حسن، تؤكد هي بدورها أن محمد المختار السوسي، كان وراء كل التنظيمات السياسية الأولى في مراكش سواء منها البرية أو ذات الطابع الاجتماعي المحض في الظاهر.

يقول عبد القادر حسن: «وعندما اتصلنا مشلا بالمختار السوسي اتسع نطاق عملنا لاندماج في الحركة الوطنية» (77) وجوابا عن سؤال عن السنة التي تم فيها هذا الاتصال قال: «ها بين سنة 1935 - 1937، أي قبل نفي، وإن كان اتصالا به، بدأ سنة 1934 عندما

أسس «الزاوية الدوقاوية» بباب دكالة درب الزاوية، كما أسس في الوقت نفسه مدرسته. وأخذ يعطي بعض الدروس في كلية ابن يوسف ومسجد باب دكالة وكنت أحضر بعض دروسه، وكنا ننظم سهرات في منزله قبل بروز الحركة الوطنية واتساعها، وكان يلح دائما أن يبقى في السر...» (78).

نلك كانت بعض الاقتباسات والشهادات التي تثبت بشكل لا يتطرق إليه الشك أن «محمد المختار السوسي كان هو المحرك الرئيسي للحركة الوطنية في مراكش» (79)، رغم أنه حاول، بكثير من الحرص، أن يخفي نشاطه السياسي هذا، لا عن السلطات الاستعمارية وأدائها فحسب، بل حتى عن المغاربة الذين لم يعرفوه في ذلك الميدان. إنه كان يتجنب الحديث عن أعماله السياسية - عكس ما فعله غيره ممن قاموا بشيء أو لم يقوموا به - وهذا لا يمكن شرحه إلا بشيء واحد، هو أن محمد المختار كان ينظر إلى كل ما قام به في هذا المجال نظرة تختلف عن نظرة جل رواد الحركة الوطنية. فوطنيته من دينه، وليس دينه من وطنيته كما قال. ربما أن المؤمن لا يصبح بتدينه، فإن محمد المختار نحاشي التصحح بأعماله الوطنية في ميدان السياسة، لأنه يعتبرها واجبا دينيا لا يقصد به إلا إرضاء ربه وضميره.

واعتقد أن هذا يكفي ردا على الذين يزعمون - عن سوء نية - أن محمد المختار السوسي لم يكن إلا فقيه الأجرومية (80)، وأنه أصيب «بالفشل أو العجز الذاتي في ميدان العمل السياسي» (...) هذا الإخفاق سيدفع بصاحبنا من جهة إلى «الهروب» والاحتماء بالعمل الأكاديمي في مجال التاريخ خصوصا» (81).

إن هذا الحكم السريع المغلف بكثير من العبارات المنمقة الجوفاء، على رجل كرم حياته كلها للعمل الوطني بثيقه: السياسي والثقافي - وهذان لا يمكن فصلهما في كل عمل سياسي حقيقي - إن هذا الحكم يخفي كثيرا من الخلفيات البنية لا مجال للتعرض لها هنا. ولذكر فقط أن صاحب المقال المذكور اتهم محمد المختار السوسي بأن فكره: «لا يمكن أن يخرج عن حدود الأفق الاستراتيجي ايدولوجيا وسياسيا للمؤسسة الرأسمالية الاستعمارية نفسها...» وقال عنه أيضا - في نفس المقال: «سيجد المختار نفسه يفكر تفكيراً فرنسيا رغم

أنه بلغة عربية... (82)

هذه الاتهامات التي لا تستند إلى أي أساس من الواقع نفقشها صاحبها، لا لشيء إلا لأن السوسي كتب كل ما كتب عن سوس. وهكذا كتب علي محمد المختار أن يزعم الاستعمار في حياته، والأغوار في مماته. ولكنه أسدى خدمات جليلة لوطنه وأمته، ستبقى خالدة في الصحف التاريخية، التي ستحفظ للأجيال الحاضرة واللاحقة من أبناء هذا الوطن الجيد، أحسن ذكرى عن زعيم المغرب الزاهد محمد المختار السوسي رحمه الله أمين.

## الهوامش:

(1) انظر الإلغيات، ج 1، ص 213 - 214.

(2) من أقوال الرجال، ج 1، ص 7.

(3) الإلغيات، ج 1، ص 35 - 39؛ وج 2، ص 231.

(4) معتقل الصحراء، ص 16.

(5) معتقل الصحراء، ص 21 وما بعدها.

(6) الإلغيات، ج 2، ص 221.

(7) الإلغيات، ج 2، ص 223.

(8) الإلغيات، ج 2، ص 220.

(9) الإلغيات، ج 2، ص 224.

(10) الإلغيات، ج 2، ص 224، أما عن أسباب اعتزاله فتعود إلى ما يصيبه الفسنة بعد الأخرى من «زواج صوفية»

«سببها» (الإلغيات، ج 2، ص 223-224)، وقد تعود إلى القلق العميق الذي أصيب به بعد خصامه مع أخيه الأكبر

«الشيخ» بسميه «من وباني» (الإلغيات، ج 2، ص 220 - 222).

(11) الإلغيات، ج 2، ص 225.

(12) الإلغيات، ج 2، ص 225.

(13) الإلغيات، ج 2، ص 227.

(14) الإلغيات، ج 2، ص 225 وما بعدها.

(15) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(16) الإلغيات، ج 2، ص 226 - 227.

(17) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(18) «بلغ قديما وحديثا، ترجمة المؤلف (محمد بن عبد الله الروداني)، ص «ب»؛ وص «ك»؛ والإلغيات، ج 1،

(19) الإلغيات، ج 1، ص 8 و 34.

(20) الإلغيات، ج 2، ص 219 وما بعدها.

(21) انظر رحلة الراحل، عبد الله بن إبراهيم، تحقيق مصطفى علي، ص 93 - 142 وغيرها، 261 وغيرها وغير

انظر محمد السوسي «حظارة وادي درعة» فصله من «عمدة الحق»، عدد 2 و 3، السنة 16 (1973)، ص 19.

انظر كذلك: «Jouzaoui de Tamegrout» in les Archives berbères, N° 3 Paris 1918, وكذلك: Fouad, p 273, note 1.



(33) المونزي، المرجع أعلاه، الصفحة نفسها.

(34) محمد بن ناصر البدوي أقام بالمهارة مدة طويلة، واشترى منها عددا كبيرا من الكتب - نعداد الكتب في هذه الخزانة قدر في بداية القرن XX 10 000 مجلد، انظر Moreel Badin، المرجع السابق، ص 273، تعليق 1.

(35) انظر البيان المغرب لامين عذاري، ج 4، ص 10، (بيروت 1967)؛ والناصري، الانسحاب (1954) ج 2، ص 7 وما بعدها؛ واختار السوسي، سوس العائلة (1984)، ص 17.

(36) انظر رحلة العبدوي، تخليق محمد القاسي (الرباط 1968)، تقديم ص 4؛

(37) اختار السوسي، سوس العائلة، (1984) ص 64 وما بعدها.

(38) انظر الإلغيات، ج 2 ص 100 وما بعدها، وقارن مع اليوسي في ردة المشهور على الرسالة الإسماعيلية.

(39) انظر المعول ج 1، ص 4، من المقدمة.

(40) انظر الإلغيات، ج 2، ص 231.

(41) الإلغيات، ج 2، ص 217.

(42) أسست الزاوية سنة 1302 هـ، انظر المعول، ج 1، ص 223.

(43) المعول، ج 1، ص 230 وما بعدها.

(44) الإلغيات، ج 2، ص 215 وما بعدها.

(45) الإلغيات، ج 2، ص 217 وما بعدها.

(46) الإلغيات، ج 2، ص 219 - 220 - 221 - 223 وغيرها.

(47) الإلغيات، ج 2، ص 224.

(48) الإلغيات، ج 2، ص 228.

(49) الإلغيات، ج 2، ص 228.

(50) الإلغيات، ج 2، ص 217 - 219 - 220 وبعدها.

(51) الإلغيات، ج 2، ص 221.

(52) الإلغيات، ج 2، ص 216 وما بعدها 224 - 225.

(53) الإلغيات، ج 2، ص 223.

(54) الإلغيات، ج 2، ص 224.

(55) الإلغيات، ج 1، ص 29.

(56) الإلغيات، ج 2، ص 227.

(57) قضى إحدى عشرة سنة ونصف السنة في المنفى.

(58) الإلغيات، ج 1، ص 7-8.

(59) خضاه مع أخيه الأكبر، انظر الإلغيات، ج 2، ص 220 - 222.

(60) الإلغيات، ج 1، ص 41.

(51) الإلغيات، ج 1، ص 38.

(52) مجلة الإيمان، عدد 113 - 114 (1982)، ص 116.

(53) الإلغيات، ج 1، ص 10 وما بعدها.

(54) إيليج قديما وحديثا، تقديم، ص 17. وللتعرف على هذه العلاقة بقراها، التقديم كله.

(55) انظر المعول، ج 1، ص 301.

(56) انظر حول مائدة الغذاء، اختار السوسي، ص 90 وما بعدها، وكذلك طاقة ربحان من ورجلة الألفان، لخير

الطيب، ص 10 وما بعدها.

(57) الإلغيات، ج 1، ص 59.

(58) الإلغيات، ج 2، ص 225.

(59) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(60) الإلغيات، ج 2، ص 226 - 227.

(61) الإلغيات، ج 2، ص 225 - 226.

(62) الإلغيات، ج 2، ص 225.

(63) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(64) الإلغيات، ج 2، ص 226.

(65) الإلغيات، ج 1، ص 22.

(66) الإلغيات، ج 1، ص 21 - 22 - 39 - 51.

(67) الإلغيات، ج 2، ص 227.

(68) الإلغيات، ج 2، ص 233.

(69) الإلغيات، ج 1، ص 21، الواقع أن قرائن كثيرة تبين أنه كونيهم، انظر تعليق 78.

(70) الإلغيات، ج 1، ص 30.

(71) الإلغيات، ج 1، ص 38.

(72) الإلغيات، ج 1، ص 41.

(73) الإلغيات، ج 1، ص 45.

(74) الإلغيات، ج 1، ص 40.

(75) حول مائدة الغذاء، ص 9.

(76) اختار السوسي، ص 10.

(77) حول الغذاء، ص 12، يقدم 85، ص 9.

(78) تاريخ المغرب، ص 12، تشير هنا إلى أن عبد القادر حسن كان عميرة لا يتجاوز العشرين حينما اتصل أول مرة

بالحسين السوسيني، ويبدو أن عبد الله الرابع كان هو كذلك في سن وسفد. أما محمد المختار، فقد تجاوز آنذاك

الخامسة والثلاثين من عمره ، وأصبح أستاذا ، وذا تجربة سابقة في تأسيس الجمعيات الثقافية والسياسية السورية (خاص) .  
 ألا يمكن بعد هذا كله ، واعتمادا على كلام عبد القادر حسن نفسه ، أن نستنتج ، وبكثير من الثقة ، أن محمد المختار كوني هؤلاء المناضلين ، ودفع بهم - وباتفاق ورضى الجميع - إلى ممارسة السياسة الصريحة ، في حين بقي هو في الظل ؟  
 إن نفي محمد المختار ، والفتحة التي أحدثها هذا النفي وراءه ، على صعيد مدينة مراكش أو على صعيد الوطن كله ،  
 تدل على أن للرجل دورا خطيرا في الحركة الثقافية والسياسية في مراكش . (انظر مجلة العلم ، سلسلة مغرب  
 84 : خاص مراكش) عدد 2 ديسمبر 1984 ، ص 21-22 /

(79) أثبت هذه الافتراضات والشهادات داخل نص هذا المقال - واستسمح القارئ ، على ذلك - لسبين هما :

1- تمكين المهتم من التعرف عليها بسهولة أي دون تعبئة عبء الرجوع إليها في مضائها .

2- ذرة كل شرح مغرض لما أقول ، باستغلال جهل الناس بالنصوص التي أوردتها .

(80) انظر عند التعليق 65 لتوفر الآن على شهادات حية ، من أصدقاء محمد المختار وتلاميذه ، تثبت أنه تألم كثيرا  
 حين وصف بهذا الوصف ، الذي لا يعتبره قدحا في حد ذاته ، ولكن لأنه اعتبره ذا خلفيات تنم عن سوء نية ، وحسد  
 كبيرين .

(81) انظر مجلة الثقافة الجديدة ، عدد 22 ، السنة الخامسة (1981) ، ص 129 .

(82) المرجع السابق ، ص 124-125 .

## التاريخ وعلم اللهجات\*

لوسيان فيفر

ترجمة : المؤلف

إن تقدير الأهمية القصوى التي يمكن أن يسفر عنها التعاون بين التاريخ وعلم اللهجات ،  
 في دراسة عدد من المسائل الخاصة ، كان ولاشك ، خلال السنوات الأخيرة ، أسهل بكثير من  
 تفريق هذا التعاون نفسه . ذلك لأن المرء لا يصبح عالما في اللهجات بطريقة إرغالية ، هذا من  
 جهة ، ومن جهة أخرى لأن مونوگرافيات (Monographies) الاختصاصيين المشتغلين  
 بالأمور الصوتية (Phonétiques) أو النحوية فقط ، كانت قد بقيت مهملة كذلك من  
 الناحية التاريخية ، ولكل الذين عرفوا هذه الوضعية وتأسفوا عليها ، نود أن نشير هنا بسرعة إلى  
 ظهور ما لعين حديثين ونشير كذلك إلى توجهاتهما : ورغم وجود اختلافات عميقة بخصوص  
 المنهج والأصل والإيجاء ، فإنهما ، من وجهة نظرنا الخاصة ، يبدو أن لنا كذلك غنيين بالعودة .

\* هذا العمل هو جزء من كتاب : « تاريخ المغرب ، لغة الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط ، الطبعة الأولى 2001 »



ها هي ذي أولا أطروحة قدمت بمدرسة شاروت (L'Ecole des chartes)، خصصت لدراسة مسألة هامة تتعلق بالإسكان (Peuplement)، روجعت وقسمت، بعد موت مؤلفها، قصد النشر ضمن منشورات خزانة مدرسة الدراسات العليا (1) (Bibliothèque de l'Ecole des Hautes- Etudes) إنه كتاب كامل النضوج، يدرك مرماه العام بدون كثير عناء.

في شتنبر 1890، ذهب المؤلف في جولة إلى الجنوب الغربي الفرنسي قصد دراسة لهجات بيارني (Patois béarnais). وكان يعرف مقدما بأن أداة التعريف (L'article) في المنطقة التي سيتجول فيها، تتخذ شكلين مختلفين: ففي السهل اجاور جبال البرانس، يوجد شكل «لو» (lu, là)، وفي أودية الجبل المسكونة، يوجد شكل «إت» و«إر» (et, era). هذه القواعد مؤكدة بالفعل في مجموع المنطقة، ماعدا في وادي «أوسو» (Ossau)، دون غيره، حيث يلاحظ أنه في جميع القرى، باستثناء ثلاثة، تقع على الحد الفاصل بين السهل والجبل بالذات، وجد [المؤلف] la, lu بدل et, era. ها هو ذا الشكل قد طرح: كيف يمكن تفسير هذا الشذوذ المزدوج مرة واحدة؟

إن أول فكرة تخطر على البال، هي أن ما وقع هنا لابد أن يكون من قبيل الغزو الشكلي: [أي أن] أداة التعريف (L'article) السهلة صعدت شيئا فشيئا عبر الوادي، متحبة أمامها أداة التعريف الجبلية. نعم، ولكن في هذه الحالة، كيف يفسر عدم تغلبها [أداة التعريف السهلة] في القرى الثلاثة الأولى التي صادفتها؟ ثم لماذا وقع هذا الغزو في وادي «أوسو» (Ossau) وحده دون غيره؟ أوسو ليست له علاقة مع السهل أكثر من الأودية المجاورة، ثم إن هناك أمثلة كثيرة في المنطقة تظهر أن وجود علاقات قارة ومستمرة وثيقة بين قرى السهل وقرى الجبل لم ينتج عنه نتائج تخلي هذه الأخيرة عن أداة التعريف التي تستعملها.

ينبغي البحث في اتجاه آخر إذن: فإذا لم يكن غزو الشكل (Invasion de forme) هو الذي وقع، فإن الواقع المحتمل هو غزو السكان (Invasion de population). فوصول مجموعة بشرية آتية من السهل إلى [وادي] «أوسو» (Ossau) واستقرارها به محتفظة بـ«لهجتها»، قد يكون، لحسن الحظ، تفسيراً كافياً للوقائع المطلوب تفسيرها. إنها فرضية جد مقبولة.

فتنقلات السكان المشابهة لهذه، أسير إليها مرات متعددة، وخاصة منها تلك التي تنم عن المناطق الجبلية. غير أن الأمر يقتضي تبرير ذلك وتأكيد الوقائع، وهذا ما يحاول المؤلف القيام به معتمدا على معطيات علم اللهجات وعلى معطيات التاريخ.

وبالفعل فقد انكب طويلا على دراسة لهجات وادي «أوسو» (Ossau) والأودية المجاورة، وأبرز التشابهات المدهشة الموجودة بين كل الذين حافظوا على شكل «إت» و«إر» (et, era) في شرق وغرب بلاد «أوسو» (Pays Ossalois)، وتوافقها العجيب فيما يتعلق بالوقائع القديمة على وجه الخصوص. فقد أثبت وجود تقارب كبير بين هذه اللهجات ولهجة قرى «أوسو» الثلاثة التي انفردت بعدم أخذ أداة التعريف السهلة. وأكد أخيرا هذا الواقع الذي أثبتته من قبل التوزيع الجغرافي للأداة وحده: [ويتجلى هذا الواقع في] أن لهجات وادي «أوسو» التي تستعمل فيها «لا» و«لو» (La, Lu)، هي بالتأكيد لهجات مرتبطة بتلك المتداولة في السهل، فهي إذن لهجات جاءت من السهل.

هكذا نرى أن الأبحاث اللسانية المخفضة، التي سمحت من قبل بطرح المشكلة، هي التي تكسب من ضبط حدودها: إنها تقوم بأكثر من ذلك: إنها توفر عناصر الحل. لأن الدراسة المباشرة للهجات السهل، لا يستتج منها وجود قرابة عامة بينها وبين لهجات وادي «أوسو» (Ossau)، ولكن وجود قرابة خاصة بين البعض منها، مؤزج جغرافيا على مجموعتين متباينتين: قرى لهجات قرى «أوسو» (Villages Ossalois).

هل يمكن الاختيار بين هاتين المنطقتين؟ هل يمكن الذهاب بعيدا [في البحث]؟ نعم، ولكن ليس بمساعدة علم اللهجات (La dialectologie) كما وقع في السابق. إذ منه تولد المشكل، وبواسطته أمكن تبيان حدوده، وعن طريقه أخيرا أمكن لصح الحل ثم الاقتراب منه. لهذا المنهج أن يتدخل الآن، وأن يتم ما بدأته، من قبل، الدراسات اللسانية، ويؤكد.

هذا التدخل يبدو صعبا في البداية: فمن بين النصوص والوثائق - وهي نادرة جدا قبل القرن الحادي عشر، متوفرة بكثرة بعد ذلك - التي تهتم وادي «أوسو» أو المناطق السهلة المحيطة به، لا يوجد منها شائنا ما له علاقة بالاحتلال المفترض. ولكن ألا يمكن أن يستخرج من

هذه الملاحظة السلبية شيء ما إيجابي : وهو أن الاحتلال في حالة ما إذا وقع ، فإنه ما كان له أن يتم بعد القرن الحادي عشر ، لأنه لو وقع بعد ذلك لاحتفظ لنا واحد من النصوص الكثيرة التي نتوفر عليها بذكرى حدث بهذه الضخامة ؟ ما هي ذي الهجرة إذن قد حُصرت على ما يبدو ، من حيث الفترة الزمنية التي وقعت فيها ، فيما بين القرن السادس ، وهو العصر المحتمل للرومنة (Romanisation) الكاملة للإقليم ، والقرن XI . هذه الفترة تعد بصفة خاصة مضطربة . إذ هي فترة الغزوات الكبرى والاكساحات (Ravages) والكوارث (Désastres) . وبهذا الخصوص بالضبط نقول نصوصاً بأن النورمانديين خربوا ، في منتصف القرن التاسع في إقليم الجنوب الغربي (Sud-Ouest) حاضرة (Cité) تسمى (Beneharnum) التي ربما كانت تحتل موقع (Lescar) . ولهجة (Lescar) واحدة من التي أظهرت التحربة الدياليكتولوجية قرائنها الوثيقة من لهجات «أوسو» (Le patois Ossa-lois) وانطلاقاً من هذا يكفي أن نخطو خطوة واحدة ليتم ربط الهجرة المفترضة بتخريب (Beneharnum) . لقد خط المؤلف هذه الخطوة بسهولة زاد فيها اعتقاده أيضاً بأن واقعاً آخر تدخل لتأكيد فرضيته : [ هذا الواقع يتجلى في ] كون قرى «أوسو» كلها تملك ، منذ زمن عريق في القدم ، أرضاً واسعة (Lande) هي (Pont-Long) التي تقع حوالي (Lescar) بالذات . لاحظ المؤلف إذن توافق افتراضاته التاريخية مع ملاحظاته اللسانية ، فاعتقد أن بإمكانه أن يخلص إلى أن سكان «أوسو» هم من ذرية سكان Lescar والنواحي المجاورة لها ، طردوا إلى الجبل بفعل الغزو في القرن التاسع ، واحتلوا فيه كل الرادي باستثناء ثلاثة قرى بقيت في ملك السكان القدامى . وهكذا تكون الرضعية الحالية قد فسرت بمهارة .

فسرت بمهارة ، ولكن ليس بيقين . إذ عرضنا هذا يظهر ، كما نرجو ، كل ما هو مُغرٍ ، غير أنه يظهر كذلك كل ما هو من قبيل المغامرة أو الخسارة في العمل الذي يشغلنا . إن المؤلف أضاف فرضيات لسانية إلى فرضيات تاريخية غير أنه لا يمكن بحال أن ينتج اليقين عن مجموع من الفرضيات . ولكن الشيء المهم الموجود في هذا الكتاب في نظرنا ، ليس بتاتا هو القيمة الحقيقية لخلاصاته وإثما هو جدة تصوره . وهذا ما تبينه الناشر السيد P. Passy .

وعبر عنه بوضوح في التقديم (ص 1X) . «إن الأطروحة نفسها ، يقول الناشر ، التي عمل أخي على إثباتها : سكان أوسو هم من ذرية سكان Lescar طردوا من قبل النورمانديين ، هذه الأطروحة برهن عنها على ما أظن بطريقة لا يمكن دحضها» ، لتجاوز عن هذا الذي تم تأكيده : ولكنه أضاف وبكامل الصواب هذه المرة : «إن هذا يمثل حدثاً تاريخياً قليل الأهمية» . إن المهم «هو أنه من أجل إثباته طبق علم اللهجات على التاريخ» . وهنا يكمن الحدث الجديد حسب علمي ، لقد سبق أن تم تطبيق اللسانيات على التاريخ ، غير أنه لم يقع مثل ذلك بالنسبة إلى علم اللهجات .

أن يكون حدثاً جديداً وحدثاً خصباً كذلك ، إننا نرجو ذلك . إن [ كتاب ] أصل الأوسالوين (L'origine des Ossalois) لا يتضمن منهجاً جديداً ولم يأت به غير أن ظهوره يكون سابقة جديرة بالإشارة ، كيما كانت القيمة الحقيقية للأطروحة المقدمة فيه كذلك . نظراً لكثرة المسائل التي قد تمكّن الأبحاث المسائلة لهذه ، من تناولها بالدرس ومن حلها أحياناً . من بين هذه المسائل تلك التي تتعلق بالإسكان ، والتي تطرح على المورخ في كل لحظة ، وخاصة في مناطق الجبال ، الجورا (Le Jura) والفروج (Le Vosges) والألب (Les Alpes) والبرانس (Les Pyrénées) ، هذه البلدان التي بقيت مدة طويلة كأوراش كبيرة المجهث ، وكمستعمرات كبيرة للإسكان مفتوحة في أوروبا أمام الأنشطة الحرة للسكان القدامى . هذه المسائل المهمة في حد ذاتها مرتبطة بأخرى ، يمكنها أن تلقي أضواء لم تكن مسفرة على تاريخ القانون والمؤسسات السياسية أو البلدية (Municipales) ، ونظام الشغل والنشاط الاقتصادي كذلك لإقليم بكامله .

إدانة النصوص ، وعدم توفر الدقة المطلوبة في الشواهد الوثائقية المتعلقة بمثل هذه المواد ، لمع حدا لا يمكننا معه الترفع عن الاستعانة بعلم اللهجات (Dialectologie) حين يبدل ، دراساته الخاصة ، مجهودات لتحديد الأصل الجغرافي لمجموعة معينة من الكلمات في لهجة معارة للهجة محددة في إقليم معين .

«نفس الشيء» يمكن أن يقال حينما يتعلق الأمر بدراسة تكوين أقاليمنا والكيفية التي تم



بها ذلك . وهذا شيء لم يأت بعد القيام به إلى الآن إلا فيما ندر . وإنما يقتصر في أغلب الأحيان على تحديد خط حدودها .

حينما نتسكن من أن نرى جيدا ، وهذا ما حاولنا أن نسجله من قبل في مكان آخر ، أن إقليما ينمو ، كأي كائن حي ، بطريقة بطيئة وعلى مدى مدة طويلة وأنه لكي يتصور وجوده وتاريخه ، لا ينبغي أن يتخيله المرء وكأنه مكيف في غموة بدعامة صلبة مزعومة من الحدود الطبيعية ، بل بالبحث في داخله بالذات ، إن صح التعبير ، عن قانون غموة التدريجي ، فإن ذلك سيكون مرة أخرى دعما مناسباً كالمذي وفرة علم اللهجات ، يؤكد أبحاثنا بأعماله ويساعدنا مثلاً على التمييز عند حدود إقليمين ومجموعتين تاريخيتين ، بين نصيب كل منهما في احتلال الأرض وتبثتها .

## هوامش

« Histoire et dialectologie » هو العنوان الذي اختاره Lucien Febvre لقائه هذا ، والذي نشر في مجلة : *Revue de synthèse Historique*, T. XII- 3 (n° 36), Juin 1906, PP. 249-261

ويبدو أن هذا العدد من المجلة غير موجود في المغرب وربما كان هذا السبب في عدم اطلاع المؤرخين الباحثين المغاربة

عليه . وكيفما كان الأمر ، فإنني لم يسبق لي أن صادفت إشارة إليه فيما رأيته من أبحاثهم ( هامش من المترجم ) .

(1) Passy (J); *L'origine des Ossalois*, ouvrage revu et Complété Par P. Passy, Bibliothèque de l'École des Hautes- Etudes, Paris, Bouillon (Champion), 1904, XVI- 160p. et 6 Cartes, in-8.



**Ali Sidqi Azaykou**

**Histoire du Maroc  
Ou  
les interprétations possibles**

**Centre Tarik Ibn Ziyad**



Ali Sidqi Azaykou

**Histoire du Maroc  
ou  
Les interprétations possibles**

Centre Tarik Ibn Zyad

التمن

70 درهم

Publications du Centre Tarik Ibn Ziyad  
17, Rue Baghdad, N° 5 - Rabat  
Tél/fax : 00 212 037 70 62 62  
e-mail : Centretarikibnzyad@iam.net.ma  
Site web : www.centretarik.org.ma

- \* Livre : Histoire du Maroc ou les interprétations possibles
- \* Auteur : Ali Sidqi Azaykou
- \* Éditeur : Centre Tarik Ibn Ziyad
- \* Édition : Octobre 2002
- \* Impression : Imprimial
- \* Dépôt légal : 0908/2001
- \* ISBN: 9954 - 0 - 2288 - 0

## L'INTERPRÉTATION GÉNÉALOGIQUE DE L'HISTOIRE NORD-AFRICAINE POURRAIT-ELLE ÊTRE DÉPASSÉE ? \*

Dans le domaine de la recherche historique tous les problèmes ne sont pas résolus : en tout cas, ils ne le sont pas et ne peuvent pas l'être définitivement. D'une part, parce que la connaissance historique est, par définition relative, et parce que l'impact du présent sur l'élaboration de l'écriture historique est considérable d'autre part.

Chaque écrit historique ne saurait, par conséquent, être qu'une relecture d'un passé insaisissable dans sa totalité, faite sous la pression, l'impulsion ou la volonté idéologique. Cela ne veut pas dire, bien entendu, que toutes les études historiques sont dépourvues de tout souci d'objectivité. Il en est qui sont, non seulement, des contributions appréciables à la découverte du passé humain, mais aussi des instruments qui permettent de montrer comment les hommes intègrent leur passé pluriel à leur présent toujours en devenir.

Dans le présent article, nous avons essayé d'attirer l'attention des chercheurs sur la possibilité d'une nouvelle réflexion sur l'histoire du Maroc, voire de l'Afrique du Nord. En effet, l'explication généalogique, à notre avis, doit cesser d'être considérée comme la base unique et indiscutable de toute l'histoire nord-africaine. Nos hypothèses sur ce sujet n'ont pour ambition que de susciter une discussion fructueuse entre les chercheurs, et de les inciter à se mettre en quête d'autres moyens documentaires pour enrichir nos connaissances sur un passé dont la dynamique profonde nous échappe encore.

---

\* Étude publiée dans Hespéris-Tamuda, vol. xxv, fascicule unique, 1987



### Un tournant historique

La conquête musulmane, malgré les premières difficultés dues essentiellement " aux erreurs politiques de la soldatesque de la conquête " (1) constitue, pour l'Afrique du Nord, le prélude à un tournant historique sans précédent. Ce tournant historique n'engage pas uniquement l'avenir des Imazighen, mais il condamne aussi leur passé à l'effacement quasi-total. Il y aura désormais deux ères qui s'opposent et s'annulent au sein d'une même histoire sans pour autant qu'une rupture totale intervienne pour empêcher l'inéluctable continuité. C'est une histoire, pourrait-on dire, qui recrée constamment le moment de la conquête.

L'adhésion de l'Afrique du Nord à l'Islam va effectivement la dévier, sur le plan religieux, tout au moins, de la voie sur laquelle elle s'était engagée sous l'occupation romaine (2). Si le christianisme n'avait séduit qu'une partie des Imazighen, malgré la durée relativement prolongée de sa présence en Afrique du Nord, l'Islam, par contre n'a mis que peu de temps pour obtenir l'adhésion de la grande majorité des habitants.

Il deviendra par la suite, la religion des masses les plus larges, et aussi le support idéologique de toutes les activités politiques. Désormais, c'est lui qui déterminera l'attitude de ses adeptes vis-à-vis de l'autre. Il consacrera définitivement le caractère conflictuel des rapports entre les deux rives de la Méditerranée: la musulmane et la chrétienne. Ce dualisme constituera le facteur déterminant de toute l'histoire extérieure nord-africaine jusqu'au <sup>xx</sup>e siècle. Par ailleurs, l'adhésion à l'Islam entraînera, bien entendu, des changements divers, affectant les domaines les plus variés de la vie des Imazighen. C'est ainsi, par exemple, que de tous les noms de groupes qui nous sont familiers grâce aux sources gréco-latines, quelques uns seulement subsistent encore dans les sources musulmanes (3). Maures, Autololes, Numides, Garamantes, Massyles, Masaesyles... sont remplacés presque immédiatement par d'autres noms comme Zenata, sanhaja, Masmuda, etc...(4) Iznaten, Iznagen et Insmuden sont désormais les trois grands peuples auxquels appartiendrait l'ensemble des Imazighen (5). Changement d'idéologie, changement de noms: c'est une constatation qui n'explique peut-être pas tout, mais il y a lieu de dire que ce changement impose une redéfinition de toute une histoire dont le courant profond reste, malgré tout, fidèle à lui-même. C'est ainsi que le problème des origines, par exemple, prend une place considérable dans les préoccupations des spécialistes avec bien entendu, tous les a priori idéolo-

giques possibles (6). Mais nous pensons aussi que l'évolution interne des populations concernées serait à l'origine d'un bouleversement profond des mécanismes d'alliances, qui entraîne l'émergence d'autres patronymes tels que Insmuden, Iznagen et Iznaten (7). Ces trois grands noms désignent des entités sociologiques et politiques très actives. L'histoire du Maroc musulman, dans ses moments de grandeur, fut, en effet, l'œuvre des trois dynasties appartenant respectivement à ces trois entités. Parmi les Almoravides, les Almohades et les Mérinides, seuls ces derniers conservent leur nom patronymique comme intitulé de leur dynastie. Le glissement des noms de l'éthnique vers l'idéologique est ainsi manifeste. Cela sous-entend, à notre avis, qu'un dépassement de la mentalité tribale s'est déjà amorcé (8). Avec les saâdiens au <sup>xvi</sup>e siècle, le soufisme et le chérifisme condamnent définitivement le jeu des confédérations qui assurait, auparavant, le renouveau politique (9). Géographiquement et sociologiquement, les trois grands noms, Iznaten, Insmuden et Iznagen, ne recouvrent plus qu'une réalité fort discontinue et sans prise sur le cours des événements. Mais l'histoire nous en garde encore un souvenir très vif. Elle nous donne, surtout, l'impression que ces groupes avaient, depuis longtemps, une grande disponibilité à adhérer à l'histoire nationale et universelle, sous la bannière du modèle islamique en matière de gouvernement (10).

### Le moule généalogique est un modèle assimilateur.

Si les sources musulmanes s'ingénient à donner une explication généalogique aux origines de l'ensemble des populations marocaines (11), il y a lieu de penser que cet effort est inspiré par le schéma généalogique sémitique. Le fait qu'il ait été généralisé et considéré comme le seul facteur à avoir déterminé la mobilité sociale, et tout particulièrement chez les Insmuden, sédentaires depuis fort longtemps (12) nous paraît comme étant le plus profond acte assimilateur que l'histoire des Imazighen ait jamais subi (13). C'est que l'interprétation de l'histoire, elle aussi, fait partie de l'histoire. La réalité historique telle que nous la connaissons à travers les sources et les œuvres de l'histoire n'est pas toujours celle réellement vécue par les hommes du passé. Néanmoins, l'impact de la littérature historique sur le devenir historique des hommes ne saurait être en aucun cas considéré comme négligeable. Le passé une fois " connu ", sous quelque forme que ce soit, devient partie intégrante du présent et influence plus ou moins, les modes de pensée et les réactions

pratiques des individus et des sociétés. "Ces valeurs culturelles nous les découvrons d'abord sous la catégorie de l'Autre, en les rencontrant comme "ayant existé" chez les hommes du passé, au sein de civilisations ou de sociétés disparues, mais dans la mesure où nous nous montrons capables de les saisir, de les comprendre, elles reprennent vie en nous, acquièrent en quelque sorte une nouvelle réalité et une historicité seconde au sein de la pensée de l'historien et de la culture contemporaine où celui-ci les réintroduit". (H-I. Marrou, De la connaissance historique, p.242)

Les répercussions de l'adaptation arbitraire d'une histoire à une autre sont fâcheuses et de portée considérable. C'est, effectivement, le sens même de cette histoire qui se trouve ainsi modifié. En effet, le procédé généalogique implique nécessairement la problématique des origines, même lointaines, des Imazighen. Cela veut dire, évidemment, que ces origines deviennent sujet de discussion dans une période de transition très mouvementée. Et c'est, par conséquent, l'occasion idéale pour la spéculation sur un passé que l'on redéfinit selon les conjonctures du présent.

Autrement dit, toutes sortes d'intérêts interviennent pour créer des situations, individuelles ou collectives, adaptées aux nouvelles conditions. La volonté assimilatrice des vainqueurs, idéologiquement confortés, et les ambitions individuelles chez les vaincus, moralement désarmés, se conjuguent pour faire des "dégâts" considérables dont l'effet deviendra permanent. C'est peut-être dans cette perspective qu'il faudrait insérer le grand débat sur l'origine-orientale? des Imazighen, supposés nobles ou de basse extraction, selon les cas, et sur la reconversion de leurs symboles socio-culturels d'une façon générale (14).

#### b- l'explication généalogique est relative

L'explication généalogique de l'histoire du Maroc, voire de l'Afrique du Nord, considérée, jusqu'à nos jours, comme étant la seule possible, n'est, semble-t-il que peu plausible. " ...En effet, nous ne savons pratiquement rien des liens d'origine ou d'intérêt qui devaient réunir plus étroitement certaines tribus, aucun auteur antique ne nous ayant proposé une généalogie comparable à celle qu'édifiera Ibn Khaldun dans son *Histoire des Berbères* " (15). Les Imasmuden, tout particulièrement, semblent constituer depuis fort longtemps des ensembles socio-politiques, et rien ne prouve que leur unité était basée sur les seuls rapports de consanguinité (16). Cela dit, nous croyons,

par contre, que les iznaten (Zenata), et peut-être aussi une partie des Iznagen (Sanhadja), étaient organisés en fonction des liens de parenté entre groupes. Les raisons de cette assertion sont les suivantes:

1) Nous avons constaté, au cours d'une autre étude, que la plupart des généalogistes célèbres des Imazighen appartenaient à l'ensemble *Botr* (17). Les détails généalogiques donnés par les différentes sources connues sur cet ensemble, sont plus nombreux que ceux donnés sur les autres réunis (18).

L'explication de ce fait peut-être résumée comme suit: Selon Ibn Khaldun (19) les ancêtres des Iznaten et de leurs frères, qui sont tous des *Botr*, menaient une vie de nomades dans la partie Est de l'Afrique du Nord, à l'Ouest de l'Egypte. Les Iznaten eux-mêmes nous sont présentés comme de grands nomades chameliers (20) ou de petits nomades moutonniers (21) selon les cas. Il est donc légitime de penser que leur genre de vie et la position géographique de leur pays d'origine ont contribué à ce que les liens de parenté régissent plus ou moins leur organisation socio-politique.

Encore faut-il signaler que dans tous les cas " Chaque groupe (nomade ou sédentaire) renfermerait non des parents, mais des populations de vie identique " (22). Toutefois, ceci ne change rien à la conception globale que chaque groupe se fait de lui-même. Chez les nomades, c'est la fiction généalogique qui l'emporte généralement (23).

Quant au rôle de la position géographique du pays d'origine des Iznaten, il est important, dans la mesure où on admet que " les premiers siècles d'islamisation, et plus encore peut-être le contact des Hilaliens, ont dû lui donner (à la fiction de l'ancêtre) une grande vogue. Cette époque semble avoir nourri une vaste entreprise d'héraldique assimilatrice " (24).

2) Etant donné que l'Afrique du Nord, pour des raisons aussi bien internes qu'externes, était engagée, depuis au moins le cinquième siècle av.J.C. (25) dans ce que C. Lévi-Strauss appelle " le champ des interactions fortes " (26), sa partie orientale avait connu des bouleversements profonds (27). En effet, c'était cette partie qui fut la première à subir les conséquences des invasions carthaginoise et romaine, puis celles de la conquête arabe. Ces événements furent, sans doute, à l'origine d'un mouvement permanent de déplacement des populations de ces contrées vers l'Ouest (28). Ce sont eux qui auraient donc propagé en dehors des régions montagneuses leur mode d'organisation socio-politique (29). D'autres groupes nomades, Iguzulen (Jazula), Iznagen (Sanhaja) et Arabes bédouins en l'occurrence, auraient contri-



bué à consolider " la conception patriarcale, constante chez les orientaux, et que les Phéniciens avaient déjà introduite chez les Berbères " (30).

3) Par ailleurs, si nous avons supposé auparavant que les Imazighen ont eu des préoccupations généalogiques avant l'époque musulmane (31); nous croyons aussi que la consignation par écrit de leurs généalogies n'a vu le jour qu'après la conquête de l'Espagne (32). En effet, l'auteur de *Kitab al-Ansab* (33) rapporte que le premier livre sur la généalogie des Imazighen fut écrit sous l'incitation des savants musulmans de la seconde génération (34).

Les Imazighen dont il s'agit sont, d'après le même texte, originaires de l'Ifrikiya. Nous le savons, parce qu'après leur entrevue avec ces savants ils ont envoyé certains de leur *fukaha* en Ifrikiya où ils ont recueilli, chez les vieillards, des informations qui leur ont permis de rédiger un livre sur leur généalogie (35). Or, nous avons déjà signalé, plus haut, que la partie orientale de l'Afrique du Nord était occupée par l'ensemble des Iznaten et de leurs frères. On peut supposer aussi que ces derniers, étant donné qu'ils étaient les premiers à être islamisés, formaient le gros des contingents commandés par Tarik Ibn Ziad. Il auraient donc constitué la majorité des premiers résidents Imazighen en Espagne (36).

4) Pour résumer nos propos, nous dirons que les populations de l'Afrique du Nord Orientale, en majorité nomades, avaient une organisation sociopolitique patriarcale.

Mais cela ne veut pas dire que cette organisation reposait sur des rapports de parenté " purs " ou rigides comme c'est le cas chez les bédouins isolés dans le désert (37). La raison en est que ces populations étaient depuis longtemps au cœur des grands événements qui agitaient souvent leur région (38). Avec l'arrivée des Arabes musulmans, à une époque où la généalogie était, chez eux, à l'honneur (39), les Imazighen réagirent en adoptant systématiquement le modèle généalogique sémitique comme seule institution unificatrice des différents groupes, ou encore, comme modèle d'explication d'une réalité sociale complexe, auquel les circonstances nouvelles avaient imposé une orientation interprétative s'adaptant à celle importée par les vainqueurs (40). Au moment de leur poussée vers l'Ouest au début de la conquête musulmane (41), les Iznaten avaient bien des atouts: leur esprit de corps, leur habileté guerrière, leur conscience politique déjà développée (42), leur comportement audacieux à l'égard des représentants locaux du pouvoir omayyade..., leur expansion a dû contribuer à y propager le modèle généalo-

gique. Le fait qu'un grand développement de la science généalogique a eu lieu au XIV<sup>e</sup> siècle, sous la dynastie des Mérinides, qui étaient des Iznaten originaires de l'Afrique Orientale, n'est probablement pas une simple coïncidence.

Cette époque est, en effet, l'époque d'Ibn Khaldun, l'auteur de la plus grande œuvre d'ensemble sur le passé de l'Afrique du Nord. Toute sa réflexion est basée, on le sait, sur l'interprétation généalogique et le rôle de la Asabiya dans la dynamique historique (43).

Mais Ibn Khaldun n'aurait fait, sur ce plan là, que pousser jusqu'à la perfection ou presque, une tradition déjà ancienne. Sur ce point Marcel Simon souligne que c'est la tradition juive qui a développé l'idée d'une origine orientale des Imazighen, et, par conséquent, l'explication généalogique de leur histoire. Il écrit ceci: " que les auteurs arabes comme les chrétiens soient tributaires de la tradition juive, le fait est hors de doute, la similitude même des variantes qui se retrouvent de part et d'autre est significative. Et que la légende, soit d'origine juive point n'est besoin pour l'établir, de plus ample démonstration. Il y a tout lieu de penser qu'elle s'est formée sur place. Sa genèse et son objet sont également clairs. Née à l'époque où le judaïsme se répandait en Afrique elle doit conférer aux Berbères convertis, ou susceptibles de l'être, des quartiers de noblesse biblique, et appuyer la propagande des Juifs convertisseurs " (op.cit., p.18)

Les mêmes soucis, croyons-nous, étaient à l'origine du développement, à l'époque musulmane, de la spéculation sur l'origine orientale des Imazighen.

### c) L'impact de la géographie est réel.

En Afrique du Nord, on oublie souvent l'impact de la géographie sur l'activité humaine et l'influence des genres de vie sur la culture des hommes (44). C'est dire que la filiation biologique, sans être négligeable, bien entendu, n'est pas le seul facteur qui détermine la nomenclature sociale au sein d'un groupe humain donnée. Il est évident qu'à chaque degré de développement d'une société correspond un système des critères et une échelle des valeurs. Par conséquent, nous estimons que la sédentarité et le nomadisme ne peuvent pas avoir les mêmes rapports avec l'environnement écologique et l'espace géographique. L'interférence des faits géographiques et sociaux ne saurait donc être la même dans les deux cas. Ainsi que les genres de vie différents entraînent nécessairement des modes d'organisation adéquats, le

système des valeurs n'est jamais tout à fait identique dans les deux situations.

Les sources musulmanes nous présentent les *Imasmiden*, habitants de l'Atlas et de toute la partie Ouest du Maroc actuel (45), comme étant des paysans sédentarisés depuis de longs siècles (46). Sur ce point, Hérodote est, lui aussi, très explicite. Il y a, nous dit-il, " la Libye Orientale (où) habitent les nomades, (qui) est basse et sablonneuse jusqu'au fleuve Triton, et celle à l'Occident de ce fleuve, habitée par les cultivateurs, (qui) est très montagneuse, très boisée... " (47). Or, le nom sous lequel nous connaissons ces cultivateurs à l'époque musulmane semble être très ancien.

En effet, les sources gréco-latines citent parmi les peuples anciens, de ce qui est le Maroc actuel le peuple des *Macanites* (48) ou *Macénites* (49). On nous précise même l'emplacement exact de leur territoire: " Cette montagne ( l'Atlas) se trouve au pays des Macénites, le long de l'Océan vers l'Est... " (50). Au début de la deuxième moitié du deuxième siècle de l'ère chrétienne, ces Macénites ont constitué avec les *Baquates* une grande fédération qui menaçait *Volubilis* (51). Ces Macénites que R. Roget suppose être des *Miknasa* (52) seraient, à notre avis, les *Maçamides* (53), que les sources musulmanes situent dans les mêmes endroits, en précisant qu'ils habitaient déjà à l'époque anté-islamique (54).

Si nous admettons que les *Bacuatae*, dont le pays est situé, d'après Ptolémée, au Nord de celui des Macénites (55), ont été les ancêtres des fameux *Barghouata* (56). On peut supposer que, déjà au II<sup>e</sup> siècle, la confédération des Macénites (*Masamid* des auteurs musulmans) englobait toutes les populations du Haut-Atlas et des plaines situées au Sud du Bouregreg actuel (57). Même si d'autres informations incitent J. Desanges, " à situer les Macénites non loin du cours supérieur du Bou-Regreg, sans doute à l'Est d'un axe Agrou-Khénifra, les Baquates devaient, comme le pense M. Frézouls, occuper le Nord du Moyen-Atlas " (58); rien n'empêche de penser que les Macénites s'étendaient vers le Sud et les Baquates vers le Sud-Ouest et occupaient en fin de compte toutes les plaines atlantiques situées au Nord de l'Oued Oum Rbiâ (59).

En Afrique du Nord, il y eut donc deux grands genres de vie qui s'adaptaient parfaitement aux conditions géographiques et climatiques du pays. A notre avis, ces deux genres de vie malgré toutes les vicissitudes historiques déjà connues, ne s'annulaient pas, comme on l'a toujours souligné. Ils étaient complémentaires, au contraire. Etant donné que les nomades ont toujours eu

tendance à devenir sédentaires, l'un des deux modes de vie s'est lentement substitué à l'autre.

Les nomades en ce sens étaient toujours, en Afrique du Nord, une sorte de réserve humaine qui assurait la continuité de l'occupation des terres fertiles, chaque fois que les calamités naturelles réduisaient le nombre des populations paysannes. Car, nous savons que les grandes incursions des populations nomades dans les pays des sédentaires n'avaient lieu qu'en temps de crise, et qu'elles n'étaient guère destructrices, sauf dans le cas des Hilaliens, qui est un cas spécifique (60). L'interpénétration permanente de ces deux genres de vie est, à notre avis, à l'origine de la complexité décourageante de la réalité historique des populations de l'Afrique du Nord.

Cela dit, nous estimons que la recherche doit emprunter des chemins nouveaux pour cerner cette réalité historique dans toute sa complexité. La langue, entre autres, semble être l'un des meilleurs documents qui puisse aider à défricher le terrain. Car le langage, mieux que toute autre chose, reflète souvent les réactions profondes et constantes des groupes humains vis-à-vis de la nature et les répercussions de celle-ci sur leur comportement et leurs mentalités (61).

Nous sommes conscient que l'utilisation de la langue dans ce domaine pose des problèmes épineux. Surtout quand il s'agit d'une langue jusqu'à présent mal étudiée, en l'occurrence le Tamazight (Berbère). Néanmoins, nous estimons que cela ne doit pas empêcher de formuler des hypothèses susceptibles de suggérer des idées nouvelles et peut-être aussi de soulever des problèmes d'un genre nouveau. En effet, " à une histoire qui pose désormais au passé des questions toujours plus nouvelles, plus variées, plus ambitieuses ou plus subtiles, correspond une enquête élargie en tous sens à travers les traces de toute espèce que peut nous avoir laissées ce passé multiforme et inépuisable " (62).

#### Essai d'interprétation linguistique

" C'est en écoutant le Nord-Africain parler de soi qu'on risque le mieux de restituer non seulement sa subjectivité, mais son milieu objectif. A preuve l'essentielle contribution que, de W. Marçais et E. Laoust jusqu'à Boris, l'ethnologie nord-africaine doit à la linguistique " (63). Cela est d'autant plus vrai que l'histoire profonde de l'Afrique du Nord n'a guère d'écho dans nos sources écrites (64). Si on écoutait parler les multitudes de " tribus " qui essaient



en Afrique du Nord, on pourrait éclaircir le problème des origines même lointaines d'un grand nombre parmi elles (65). On nous dit toujours que les Imazighen pratiquent un grand nombre de parlers appartenant généralement à trois grands dialectes: Tashelhit, Tamazight et Tarifit, sans pour autant nier l'existence d'une origine commune de ces trois dialectes. Plutôt que de considérer ce morcellement comme un handicap, la recherche historique devrait l'utiliser comme une source documentaire d'une grande valeur. En effet, l'étude de la langue peut nous renseigner non seulement sur le sens général des déplacements des différents groupes à travers toutes l'Afrique du Nord, mais aussi sur les genres de vie originels de l'ensemble humain auquel appartenait chacun de ces groupes (66).

Nous avons déjà signalé plus haut l'importance de l'influence de la géographie sur les genres de vie en Afrique du Nord. Nous allons essayer ici de formuler une hypothèse qui se base essentiellement sur une interprétation de la langue, ou, plus précisément, sur une nouvelle interprétation des noms patronymiques des ensembles humains les plus célèbres de l'Afrique du Nord (67). Mais auparavant nous allons faire quelques remarques générales sur les données linguistiques sur lesquelles se base notre analyse.

1) La composition est l'un des procédés les plus anciens que les Imazighen utilisent dans le domaine de l'enrichissement du lexique (68). C'est un procédé qui consiste à composer un mot nouveau en associant deux mots déjà connus. Les deux mots associés peuvent être aussi bien un nom+ un nom, avec ou sans la préposition "n" (= de); entre les deux noms composés, un verbe+ un nom ou inversement (69). "Le caractère pan-berbère (de la composition) est une preuve de l'ancienneté de cette procédure" (70).

2) D'une façon générale, la voyelle initiale du deuxième nom disparaît dans le mot composé (71); mais il y a aussi des cas où la voyelle initiale du premier mot subit le même sort (72).

3) Les termes qui composent les noms analysés ici, sont encore utilisés chez les Imazighen, un peu partout, et avec les mêmes sens en général (73).

#### **Imsmuden ou les cultivateurs de l'ouest.**

Nous avons déjà signalé que les sources les plus anciennes de l'histoire nous présentent les habitants de l'Afrique du Nord Occidentale, en général, comme étant des agriculteurs attachés "à la terre" (74). Ce fait pourrait être, à notre avis, confirmé par l'analyse du nom des Imsmuden, anciens habitants du Maroc. En effet, nous estimons que le terme "masmud" est un mot

composé signifiant "celui (ou ceux) qui possède (nt), qui sème (nt) les graines". Voici nos hypothèses:

#### **Hypothèse (a)-**

Masmud (ou messmud, ou msmud) serait composé de ms+ (a) mud. ms (mess, mas) qui signifie: "maître (homme qui possède, qui a) n'importe quoi, un homme chargé de garder des troupeaux, de cultiver un jardin, de faire un travail quelconque, est le "mess" de ces troupeaux, de ce jardin, de ce travail, un homme qui a l'habitude du voyage, de la chasse... est le "mess" du voyage, de la chasse..." (75).

amud qui signifie: semences, graines, semailles, culture, labourage et l'époque des labours (76).

Msmud (=mes + (a) mud), signifierait donc: les gens qui possèdent; qui ont les semences, qui ont l'habitude de semer les céréales, c'est-à-dire les paysans, les cultivateurs.

#### **Hypothèse (b)-**

Le mot amsmud est un dérivé de amezz amud qui est un composé formé du verbe V zz (ezz), signifiant, entre autres, planter, semer (77) accompli: izza, inaccompli: zzu) et du préfixe du nom d'agent "am" et du nom amud "semences" ce qui donne am+ zz+ amud, et après chute de la voyelle initiale du nom amud, amzz mud, enfin, il se produit le dévoisement de zz, ss qui perd aussi sa longueur dans la séquence mssn- msm. Les processus de voisement et de dégénération sont communs dans les transpositions du tamazight vers l'arabe ou de l'arabe vers le tamazight. Nous citons à titre d'exemples:

asṣaīat- tazallit,

asṣawm-uzum

On peut supposer que dans les mots empruntés par l'Arabe à la Tamazight, à une époque reculée, il se produit les processus inverses: amzzmud- amsmud

Le composé final ainsi obtenu serait donc amsmud- le semeur, le planteur, le cultivateur.

#### **Hypothèse (c)-**

Le mot amsmud est une variante de amz amud, qui est composé de amz+ amud. V amz (accompli yumz, inaccompli amz) signifie: "saisir, prendre" (78); amud signifie: "Semence". Après chute de la voyelle initiale de amud et dévoisement de z, on obtient amsmud, qui en vient ainsi à signifier: "ce-

lui qui détient les semences, celui qui les empoigne " (79).

#### Iznaten ou les éleveurs de moutons

En ce qui concerne les Iznaten, l'histoire nous rapporte qu'ils étaient dans leur grande majorité des nomades éleveurs d'animaux domestiques, le menu bétail en particulier (80). L'analyse de leur nom peut donner une certaine confirmation de l'image que l'histoire rapporte d'eux. Deux hypothèses peuvent être formulées à ce propos.

##### Hypothèse (a)-

Iznaten au pluriel, aznat au singulier. Aznat est composé de azn: " expédier, envoyer " (81)+ attn: " brebis " (82). Iznaten signifierait donc: " ceux qui envoient leurs brebis aux pâturages, ceux dont l'activité essentielle est l'élevage nomadisant ".

##### Hypothèse (b)-

Iznaten est composé de ehen (=ezen, azn) qui signifie: tentes (83) et de attn dont le sens est: être accru, (84), d'où le sens " tentes nombreuses, campements importants ". Ce qui impliquerait que les Iznaten sont des éleveurs nomadisants.

#### Iznagen ou les chameliers du Désert

" La partie du Désert occupée par les Sanhaja s'étendait à une distance de six mois de marche " (85). L'épopée des Almoravides montre qu'ils étaient de vrais nomades habitués à vivre dans de grands espaces arides. "

Leur nom semble découler non d'une ascendance généalogique quelconque, mais du caractère dominant de leurs activités. Deux possibilités d'interprétation peuvent être suggérées à ce propos.

##### Hypothèse (a)

Singulier aznag, pluriel Iznagen, ce mot est composé de ehen (=azn) (86) qui signifie (tente en peau " et de egen (= les rezzous) (87). La composition se réalise ainsi: ezen+ egen- eznegen- Iznagen. Etant donné que l'amplification est une caractéristique des parlers sanhaja, on peut supposer que " z " peut être prononcé " z " Iznagen signifierait donc les tentes des gens qui font des razzia. Bien entendu, ce genre d'activité est très courant chez les nomades du Désert (88).

##### Hypothèse (b)-

Il peut s'agir aussi d'un composé de azn: " expédier, envoyer " (89) et

" Troupes irrégulières réunies pour une expédition guerrière ayant pour

but le pillage " (90). Le mot composé devient azneg (= aznag) au singulier, iznegen (= iznagn) au pluriel. La signification en serait donc: " ceux qui font des expéditions de razzia ".

#### Igzulen ou les pasteurs des régions présahariennes

Igzulen serait, à notre avis, les descendants des anciens Gétules (91) et ce malgré la réserve émise par G. Marcy (92). Car, nous l'avons déjà souligné, la transcription latine des noms nord-africains, y compris celui des Gétules, peut être défectueuse (93). Nous proposons donc l'interprétation suivante:

Etant donné que " les Gétules nomades parcouraient le désert et les steppes voisines comme les grands nomades actuels... " (94); que les Garamantes et les Nasamons les ont précédés dans l'occupation du grand désert (95) qu'ils étaient clairement signalés dans la frange présaharienne de toute l'Afrique du Nord à l'Ouest de la Libye (96); que "Gétule n'a donc pas un sens politique, il n'a non plus aucun sens ethnique puisqu'il est employé systématiquement pour désigner des populations méridionales depuis l'océan jusqu'aux Syrtes et même au Sud de la Cyrénaïque (Strabon, 3,19 et 23), c'est-à-dire des populations nécessairement nomades " (97) que les Igzulen (jazula), tels que nous les connaissons à travers les sources musulmanes (98) ne diffèrent pas des Gétules tant au point de vue des régions qu'ils occupaient qu'au point de vue de leur genre de vie, nous estimons que la décomposition de leur nom donne un sens qui confirme l'image que l'histoire nous en donne.

##### Hypothèse (a)-

Igzulen, singulier agzul; serait à l'origine gzul, le " a " initial pouvant être un article ajouté au mot en question (99). Le mot est composé de ks: " conduire au pâturage " (100) et de ulli: " chèvres, petit bétail en général (101). ks-gz' par un processus de voisement généralisé à la séquence ulli-ul après chute de la voyelle finale " i " (102) et dégénération de " ll ".

ks-gz par assimilation de voisement au contact de " u ".

ulli-ul, par processus de réduction encore vivant dans les parlers de l'Anti-Atlas.

On obtient ainsi gzul qui devient igzulen après l'ajout des affixes du pluriel. Le sens serait alors: " pasteurs, éleveurs de chèvres, de petit bétail ".

Il n'est peut-être pas superflu de signaler qu'actuellement encore les Touaregs désignent les gens d'après leur métier, leur caractère distinctif étant leur occupation habituelle. Ainsi disent-ils par exemple: " Kel oulli ; gens de



chèvres (surnom des Touareg plébéiens (...)) des gens de vaches et des gens de chevaux (...); des gens de chamelles et des gens de chèvres; kel-Tamadint : gens du fait de paître (gens qui paissent les troupeaux, pasteurs ") (103).

#### Hypothèse (b)-

Une autre interprétation peut être suggérée pour élargir le champ des possibilités offertes par la langue. En effet, aguzul, pluriel Iguzulen, tel qu'on le prononce encore aujourd'hui dans le Souss, est composé de ag: " fils de..." et par extension: homme de (104) ; qui est équivalent de gu dans le Souss, et de isulal qui signifie: plaines désertes sans vallées bien marquées et loin des montagnes, parsemées de pâturages y formant comme des plaques peu étendues mais assez nombreuses les isoûlal sont propres, après les pluies, à y faire suivre l'herbe fraîche par les troupeaux, en les faisant aller d'une plaque de pâturage à une autre à mesure que celle où ils sont s'épuise " (105). Le mot composé devient ag+ isulal, la voyelle initiale " i " devient " u ", état d'annexion oblige (106). Ce qui donne alors agusulal-aguzulal, après voisement contextuel de " s ", - aguzul, après chute de al par réduction syllabique (107).

Dans cet essai rapide, dont l'objectif est, avant tout, de susciter la curiosité scientifique des historiens et des chercheurs en général, pour rediscuter, sous un éclairage nouveau tout ce qui nous a été légué comme étant des évidences, nous avons mis l'accent sur les points suivants:

1) Etant donné que l'Afrique du Nord était depuis de longs siècles un pays de rencontre de civilisations, de cultures et d'institutions diverses, il est nécessaire de prendre en considération, dans toute étude concernant son passé et son présent, le phénomène d'acculturation, dont l'importance est ici considérable (108). Le phénomène doit être compris et interprété dans toute sa complexité, en ayant tout particulièrement présent à l'esprit le caractère d'inégalité culturelle qui a toujours régi son processus. C'est cette inégalité, peut-être, qui fut à l'origine d'une poussée assimilatrice visant à dépasser les problèmes qui entravent l'accomplissement définitif du fait accompli.

2) La nécessité d'entamer un processus de réconciliation entre les deux grandes périodes de notre histoire pour créer cet équilibre qui nous manque, tant que nous portons en nous, deux temps historiques qui s'annulent dans le présent. Cela est d'autant plus nécessaire que " le niveau le plus profond correspondant à la plus longue durée, est celui des cultures antérieures à l'islam dans chaque société: équilibres écologiques, systèmes de production, d'échanges, de croyances, de non croyances, de connaissances empiriques,

de représentations, de conduites collectives... Tout cela est désigné par la culture officielle en Islam, comme en Occident, à l'aide d'un vocabulaire négatif: primitif, archaïque, païen, polythéiste, sauvage, populaire, superstitieux, survivant, résurgent, magique, mythologique... L'ethnographie coloniale au Maghreb et, plus généralement la raison positiviste et scientiste du XIXe siècle, ont fait un usage dogmatique de ce vocabulaire, postulant un progrès linéaire de la pensée, avec des dépassements irréversibles. En ignorant, marginalisant, voire détruisant les cultures dites populaires, la pensée arabe et islamique actuelle reprend à son compte, sans pouvoir se l'avouer, le positivisme tant dénoncé de la science coloniale " (109).

3) La nécessité de réviser et de vérifier les bases interprétatives d'une histoire demeurée superficielle et pauvre à cause du moule généalogique limitant les perspectives de la recherche enrichissante. Et pour ce faire, les moyens sont nombreux sinon innombrables. Il faut surtout suivre de près l'influence des conditions géographiques et climatiques sur les comportements des hommes vis-à-vis de leur environnement naturel et humain. Nous estimons tout particulièrement que les genres de vie des différents ensembles habitant l'Afrique du Nord, imposés par la nature depuis des millénaires, ont largement contribué à modeler le devenir historique de ces ensembles. Par conséquent, nous croyons qu'ils constituent la trame profonde d'une histoire qui n'est, en définitive, que le résultat d'une conjugaison permanente entre deux modes de vie différents mais complémentaires.

4) La nécessité de rompre avec la conception appauvrissante consistant à refuser ou à mépriser tout document non écrit dans l'élaboration de l'histoire. Cela est d'autant plus fâcheux quand il s'agit de l'histoire des peuples sans écriture ou des peuples chez qui l'écrit ne représente rien par rapport à la grandeur, à la complexité et à la richesse de leur histoire.

L'écriture a toujours été, on le sait, un acte officiel, mais l'histoire ne se limite pas aux activités officielles. Celles-ci ne sont en réalité qu'un pâle reflet d'une grande histoire qui se déroule en dehors des champs privilégiés des historiographes. Pour reconstituer cette histoire profonde, il faut se documenter ailleurs. La langue reste l'un des meilleurs documents pouvant apporter de précieuses précisions sous des lumières nouvelles, à des problèmes irrésolus, mais qui paraissent comme étant définitivement élucidés (110).

En Afrique Du Nord, pays d'acculturation par excellence, pays où coexistent encore de nos jours deux langues historiques, à savoir la Tamazight et

l'Arabe, nous ne pouvons pas ignorer l'apport inestimable qu'apporterait l'étude de ces deux langues à la recherche historique. L'étude de la première, tout particulièrement, nous serait d'un grand secours, car elle nous permettrait de lire et d'interpréter correctement l'immense corpus tatoué à jamais sur toute l'étendue de la terre Nord-africaine (111).

## Bibliographie

(1) Magali Morsy, " Réflexion sur le système politique marocain dans la longue durée historique ", in *L'Espace de l'Etat. Réflexions sur l'Etat au Maroc et dans le Tiers-Monde* (collectif), Rabat, 1985, p.106.

(2) Sur les raisons de la rapidité avec laquelle l'Islam s'est répandu en Afrique du Nord, voir l'article de Magali Morsy cité plus haut.

(3) Comme *Getules, Mazices, Libyens*, par exemple.

Cf. J. Desanges, *Catalogue des tribus africaines de l'Antiquité classique à l'Ouest du Nil*, Dakar, 1962, p.10.

(4) En comparaison avec les sources musulmanes, les sources gréco-latines ne contiennent pas suffisamment de détails sur les groupes humains et leurs subdivisions en Afrique du Nord. L'abondance de la matière généalogique concernant les *Imazighen* dans la littérature historique de l'époque musulmane, nous incite à croire que les gens s'intéressaient à leurs généalogies bien avant leur islamisation.

Sur ce sujet voir notre article: " *al-Nasab wa al-tarikh wa Ibn khaldun* ", dans *Majallat Kulliat al-Adab wa al-Ulum al-Insaniyya* (Rabat), n° 11, 1985, pp.47-83; G.Camps, *Berbères Aux marges de l'Histoire*, Ed.des Hespérides, Toulouse, 1980, pp.120 sqq.

(5) Voir par exemple Ibn khaldun, *Histoire des Berbères*, (trad. de Slane, (1925), t.I pp.167 sqq.

(6) v.par exemple Ibn khaldun, op.cit.,pp.167 sqq. Anonyme, *Mufakhir al-Barbar*, ms. n° d 1020 B.G. de Rabat; Ibn Abd al-Halim; *kitab al-Ansab*, ms.n° K 1275, B.G. de Rabat, J.Herque *Structures sociales du Haut-Atlas*, Paris 1955, p.420; G.Camps, *Berbères...*, pp. 120 sqq. Marcel Simon, *Le judaïsme berbère dans l'Afrique ancienne*, in " *Reveu d'histoire et de philosophie religieuse* ", XXVI, 1946 pp. 31, 105-145.

(7) C'est un phénomène observable en Afrique du Nord, v. Ibn khaldun, *Histoire...* (1925) t.I p. 251, R.Montagne, *les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris, 1930,p.70, F de la Chapelle " *Les Tribus de Haute montagne de l'Atlas Occidental* ", in *Revue des études islamiques* : Année 1928, cahier III, p. 350-351; J. Desanges, *Catalogue...*, p.10.

(8) v.Masah Mamy, *L'Espace de l'Etat...*,p.107.

(9) v. *Histoire du Maroc*, (collectif) Paris 1967, pp.199 sqq; Mohamed Kably, " *Musahama fi tarikh al-Tamhid li Zuhur dawlat al-Saadiyyin* ", dans *Majallat Kulliyat al-Adab wa*



I- ulûm al-insaniyya n° 3-4, Rabat 1978, pp.33 sqq., 44

(10) Ce fait est attesté bien avant l'époque musulmane, v. Magali Morsy, *L'espace...*, pp.94 sqq. Ibn Khaldûn, *Histoire...*, trad. (1927), t.II, pp.160 sqq. et passim.

(11) En ce qui concerne les Imsudn (Masmuden), v. par ex. Ibn Abd al-Halim, op.cit., pp.25 sqq.; Ibn Khaldûn, *Histoire...*, (1925) t.I, pp. 167 sqq.; G.Camps *Berbères...*, pp.26 sqq.; 120 sqq. F.Decret/M.Fantar, *L'Afrique du Nord dans l'Antiquité des origines au Ve siècle*, Paris, 1981, p.33 sqq.

(12) v. par exemple G.Camps, *Berbères...*, p.21; R.Montagne, *Les Berbères...*, p.36; J.Berque, *Structures...*, p.420; Ch. A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris, 1975, t.I, p.24.

(13) Nous ne contestons pas le rôle de la parenté comme élément constitutif de la cohésion sociale chez les peuples anciens. Mais nous estimons que chez les Imsudn, à tout le moins, l'apparition des formations larges, en l'occurrence, les confédérations et les leff-s, prouve que la consanguinité ne joue plus efficacement qu'au niveau des petites formations sociales.

R.Montagne, *les Berbères...*, pp. 164 sqq., 182 sqq., M.Morsy, *L'espace...*, p.96; cf. notre article : " *Sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc* ", in *Hesperis-Tamuda*, vol. XXIII - Fasc. unique, Rabat, 1985, pp.105-128. Ibn Khaldûn, *Histoire...*, trad. (1925), t.I, p. 179; où il reproduit un poème très significatif, J. Berque *Structures*, p.420, Ch.A. Julien; *Histoire...*, t.II, p.22; Marcel Simon, op.cit., pp.8 sqq.

(14) v.M.Morsy, *L'Espace...*, pp. 107, sqq.; presque toutes les sources musulmanes font allusion à ces controverses; v. François Decret/M.Fantar, op.cit., pp.33 sqq.; Ibn Khaldûn, *Histoire...*, trad. (1925); t.I, p.167 sqq.; Anonyme: *Mafakhîr al-Barbar*, ms.B.G. Rabat n° D1020 p.38, J.Berque, *Structures...*, p.420; Marcel Simon, op.cit., pp.8 sqq.

(15) J.Desanges; *Catalogue...*, p.10; v. aussi F.Decret/M. Fantar, op.cit., pp.33 sqq.; G.Camps, *Berbères...*, pp.120 sqq.

(16) Nous estimons que c'était le cas chez les cultivateurs de toutes les montagnes de l'Afrique du Nord, v.R. Montagne, *Les Berbères...*, pp.26 sqq., 36; Berque, *Structures...*, pp.63 sqq., 420 sqq.; SIDKI Ali, *sur la théorie de la segmentarité appliquée au Maroc*, op.cit., pp.12 sqq.

(17) v. notre article: " *al-Nasab* "... pp.67 sqq.

(18) Ibid., pp.67 sqq.

(19) *Histoire...*, tard (1925), t.I, pp.170,172,226,228,232.

(20) v.Ch. A.Julien, *Histoire...*, t.II, p.23, sur les Louata frères des Iznaten; v.G.Camps, *Berbères...*, pp.124 sqq.

(21) Ch. A.Julien, *Histoire...*, t.II, p.164.

(22) Ibid., p.22.

(23) v. notre article, " *Al-Nasab...* ", pp.74 sqq.; G.Tillion, *Le harem et les Cousins*, Paris, 1966, pp.135 sqq., 147 sqq.; Berque, " *Qu'est-ce qu'une " tribu " nord-africaine? "* " in *Maghreb; histoire et société* S.N.E.D. et Duclot, 1974, pp. 23 sqq.; J. Berque; *Structures...*, p.420.

(24) J.Berque, *Structures...*, p.420; v. aussi G. Camps, *Berbères...*, p.121.

(25) v.Ch. A. Julien, op.cit., t.I, pp.66 sq., 138, 160, 198 et passim; G.Camps, *Berbères...*, pp. 122 sqq., A.Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Paris 1970, p.44 et passim, *Encyclopédie berbères* I, Edisud 1984, pp.22 sqq.

(26) " elles consistent dans les migrations; les épidémies, les révolutions et les guerres et se font sentir par intermittence, sous forme de secousses profondes dont les effets sont amples et durables ". " *Le temps du mythe* ", in *Annales E.S.C.*, 26e année, n° 3 et 4; mai-août 1971, p.539.

(27) v.A. Laroui, *L'histoire du Maghreb*, Paris, 1970, pp.44 sqq.; G.Camps, *Berbères...*, pp.122 sqq., 169 sqq.

(28) v. *Encyclopédie berbère*, I Edisud, 1984, p.22.

(29) v.G.Camps, *Berbères...*, p.122.

(30) Ibid., p.121; v. aussi Marcel Simon, op.cit., pp.10 sqq.

(31) " *al-Nasab* "... op.cit., pp.59 sq.

(32) Ibid., p.59.

(33) ms. de la Bibliothèque Générale de Rabat n° 1275 k p.20, v. *al-manûm al-Masâdir al-Arabia li-Tarikh al-Maghrib*, t.I, Casablanca, 1983, p.18.

(34) " *Ulama al-Tabiâin* " Ibid., p.20.

(35) Ibid., p.20; nous n'avons pas fait cette constatation dans notre article sur *al-Nasab*, car nous avons cru, à tort d'ailleurs, que le mot Ifrikiya signifierait, chez l'auteur de *Kitab al-Ansab*, l'ensemble de l'Afrique du Nord; or, nous savons qu'à l'époque en question l'Ifrikiya désignait la Tunisie actuelle. Le problème des origines orientales des Imazighen était posé, pour des raisons religieuses, bien avant l'arrivée de l'Islam. La propagande juive et chrétienne l'a toujours exploité pour obtenir l'adhésion des Imazighen à ces deux religions respectives. Sur ce sujet v. Marcel Simon, op.cit., pp. 16 sqq.

(36) v. Ibn Khaldûn, *Histoire...*, trad. (1925), t.I, pp.198,210,212,216,237,259 et passim; SIDKI Ali, " *al-Nasab* "... p.70. Dans ce cas, les Marocains n'étaient pas, comme l'a suggéré M.Mammi (*al-masâdir*... p.18) les premiers Nord-Africains à écrire en matière de généalogie. Si nous avons admis la suggestion de M.Mammi (*al-Nasab*...59) nous avons, en même temps, voilé le caractère mystérieux des raisons qui les ont poussés à le faire.

(37) v. SIDKI Ali, " *al-Nasab* "... pp.75 sqq.; Ibn Khaldûn; *al-Mukaddima* (en Arabe) de éd.

Beyrouth, 1978, pp. 129, 130.

(38) v.G.Camps, *Berbères...*, pp.112 sqq., 122 sqq.; Ch-A Julien, *Histoire...*, t.I, pp.53-54, t.II, p.22.

(39) v.SIDKI Ali, " *al-Nasab* "...pp.50 sqq.

(40) Ce point de vue nous paraît d'autant plus vraisemblable du fait même qu'on trouve dans les mêmes ensembles des groupes qui prétendent avoir des origines différentes (Amazigh ou Arabe). Trois grands généalogistes célèbres appartenant à la branche dite *Al-Boir*, prétendent que celle-ci avait comme aïeul Barr Ibn Kaïs (v.Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1925), t.I, pp. 169, 178) Cela veut dire tout simplement qu'ils avaient opté pour une origine les rapprochant des Arabes vainqueurs. SIDKI Ali, " *al-Nasab...* ", pp. 70-71 n°99; Marcel Simon, op.cit., pp.18 sqq.

(41) Sur les Miknasa, par exemple, qui se sont réfugiés au Maroc " pour échapper à la vengeance d'Ocha Ibn Nafè "; voir Ibn khaldun, *Histoire...*, trad. (1925), t.I, p.198.

(42) Le fait même d'être les premiers à affronter les armées arabes, à leur résister pendant longtemps, à adopter la religion musulmane et à devenir ensuite les soldats de la foi en Afrique du Nord et en Espagne... leur avait permis d'acquiescer cette prise de conscience et cette politisation, v.SIDKI Ali, " *al-Nasab...* ", pp.71 sq.

(43) v.SADKI Ali, " *al-Nasab...* ", pp. 47 sqq., 78 sqq.

(44) Cet impact et cette influence sont ici particulièrement importants et décisifs à cause de l'existence d'une zone désertique au sud et d'une autre fertile au Nord. La première est parcourue par des nomades tandis que la seconde se trouve occupée par des paysans sédentaires. v.G. Camps, *Berbères...*, p.20; Ch-A Julien, *Histoire...*, t.II, p.24.

(45) al-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Paris (1925) pp.117, 129, 205, 207, 209, 212, 213, 215, 216, 217, 218, 224, 227, 265, 270, 303. al-Ikrisi, *Description de l'Afrique septentrionale et saharienne*, pub.par H. Peres, Alger, (1957) pp.35, 39, 41, 43, 45, 54, 55, 106; Ibn khaldun, *Histoire...*, (1927) t.II pp. 124 sqq; t.I, (1925), p.194.

(46) v.Ibn khaldun, *Histoire...*, trad. (1927) t.II, pp.124 sqq., 158., G.Camps, *Berbères...*, p.25; Uhaïd al-Lah ben Salih ben Abd al-Halim, *Kitab al-Ansab*, ms.B.G de Rabat n° 1275 k, p.28.

(47) Cité par G.Camps, *Berbères...*, p.21.

(48) v.Jehan Desanges, *Catalogue...*, pp.33sqq.; R.Roger, *le Maroc chez les auteurs anciens*, Paris, 1924, pp.37-41.

(49) v.F.Décret/M. Fantar, op.cit., p.183.

(50) R.Roger, op.cit,p.41; " vers l'Ouest non loin de l'Océan " d'après J. Desanges, *Catalogue...*, p.33.

(51) v.Décret/M. Fantar, op.cit., p.183.

(52) op.cit., p.48; v.aussi J.Desanges, *Catalogue...*, p.30; étant donné que les Miknasa font partie des Lénien (Zenata) qui occupaient surtout les régions orientales du Maroc, nous estimons que leur arrivée au Maroc occidental est postérieure au II<sup>e</sup> siècle après J-C, v.Ibn khaldun, *Histoire...*, trad (1925) t.I, pp.172, 198; 258 sqq., E.I. (1975), t.I, p.1209 (b) sqq.; R.Montagne, *Les Berbères...*, p.28.

(53) Nous savons que les auteurs anciens avaient beaucoup de difficultés à prononcer et à transcrire les noms d'origine nord-africaine " Les noms de ces peuples de l'Afrique et de ses villes sont extrêmement difficiles à prononcer, sauf dans leur langue..." (Pline l'Ancien, in R.Roger, op.cit., p.29) v.aussi G.Camps, *Berbères...*, p.124, néanmoins, nous estimons que celui des Macénites est parmi ceux qui sont très proches de la prononciation locale. En effet, les lettres m et d peuvent respectivement devenir n et t, non seulement chez les étrangers mais aussi chez les Imazighen, leur assimilation étant très courante (v.G.Marcy, " Essai d'une théorie générale de la morphologie berbère ", in *Hesperis*, 1931, t.XII, Fasc. I pp:50-90, Fasc. II pp. 177-203).

(54) v supra, n° 45.

(55) v.R.Roger, op.cit., p.37; J. Desanges, *Catalogue...*, pp.28-29; 33-34.

(56) Malgré les divergences des points de vue des chercheurs sur ce sujet: l'hypothèse de J.Careopino qui considère les Baquates et les Barghwata comme désignant la même chose, nous paraît plus vraisemblable; (v.Desanges, *Catalogue...*, pp.28 sqq).

(57) v.J. Desanges, *Catalogue...*, pp. 29-30; 33; Ibn Khaldun considère les Barghwata comme étant " la plus ancienne nation de la race masmoûdienne " *Histoire...*, trad; (1927) t.II p. 125.

(58) *catalogue...*, p.30.

(59) v.M.Talbi, " Hérésie, acculturation et nationalisme des Berbères Bargwata " in actes du premier congrès d'études des cultures méditerranéennes d'influence Arabo-Berbère, S.N.E.D. Alger 1973, pp.217-233.

L'expansion supposée des Baquates peut être, à tout le moins, par le biais des alliances avec leurs voisins du Sud-Ouest.

(60) Le cas des Almoravides et des Mérinides est, à ce propos, très significatif.

(61) " L'étude du langage, son inventaire, en le considérant comme le dépôt (ou si l'on veut employer un terme plus noble, le trésor) des connaissances que les hommes possèdent, vers le point de départ des sciences de la réalité humaine " Henri Lefebvre, *le langage et la société*, coll. Idées (99), Ed.Gallimard 1966 (1970), p.15; v.aussi Lucien Febvre, *Histoire et dialectologie* " in *Revue de synthèse historique*, Juin 1906, t.XII-3, (n°3), pp.249-216; " *Encyclopédie berbère* ", pp.7sqq.; J.Berque, Cent vingt-cinq ans de sociologie maghrébine, dans



Annales E.S.C. Juillet-Septembre 1956, p. 301.

(62) Henri-Irénée Marrou. *De la connaissance historique*, coll. Points, Paris 1975, p. 76.  
voir aussi J. Berque, *Structures...*, pp. 417 sqq.

(63) J. Berque, "Cent vingt-cinq", ..., p. 301.

Sur l'importance de l'étymologie pour la recherche historique voir par exemple: "Du bon usage de l'étymologie, entretien avec Pierre Bourdieu," in *Awal*, cahiers d'Etudes Berbères, 1985-n° 1, Maison des Sciences de l'Homme, Paris, pp. 7-29.

(64) v. notre introduction à la *Rihla de Yasaï*.

(65) v. par exemple, Lucien Febvre, *Histoire et dialectologie*, pp. 249-261; A. Renisio, *Étude sur les dialectes berbères des Beni Izaassen, du Rif et des Senhaja de Sraïr*, Paris 1932, Préface pp. IX-XII.

(66) v. G. Marcy, "Essai d'une théorie générale de la morphologie berbère", in *Hesperis*, 1931, t. XII, fasc. II, pp. 177 sqq.; L. Febvre, *Histoire et dialectologie*, pp. 258 sqq.; Cf. Marcel Lecomte, *Le fond commun des langages et des écritures*, in *Sciences et vie*, Juin 1980, pp. 50-63.

(67) Nous n'avons pas la prétention d'insinuer que nous sommes les premiers à nous engager dans cette voie: (v. par exemple G. Marcy, op. cit., pp. 192 sqq.)

(68) v. E. Laoust, *Mots et choses berbères*, Société Marocaine d'édition, Rabat, (1983), pp. 109, 112, 184, 185, 187, 190, 218, 272, 356, 492 sqq.; id., *Étude sur le dialecte berbère des Ntifa*, Paris 1918, pp. 95 sqq.; A. Renisio, op. cit., pp. 46 sqq.; G. Marcy, op. cit., pp. 69 n° 2, 70, 89, 193; Salem Chaker, *Un parler berbère d'Algérie (Kabylie)*, Syntaxe, Aix-en-Provence, 1983, pp. 484 sqq.; id., "Synthématique berbère, composition et dérivation en Kabyle", extrait des tomes XXIV-XXVIII années 1979-1984 des comptes rendus du G.L.E.C.S., Librairie Orientaliste Paul Geuthner Paris, pp. 91 sqq., 124 sqq.

(69) v. Salem Chaker, *Synthématique...*, pp. 94 sqq.

(70) *ibid.*, p. 96.

(71) *ibid.*, p. 94 sqq.

(72) v. Fernand Bantolila, *Grammaire fonctionnelle d'un parler berbère*, Paris 1981, p. 406.

(73) Nous donnerons des précisions nécessaires sur ces termes au fur et à mesure qu'ils seront cités.

(74) *Supra* n. 45 et n. 46.

(75) d'après Charles de Foucauld, *Dictionnaire Touareg-Français*, Imprimerie Nationale de France 1951, t. II, p. 1245.

(76) v. E. Destaing, *Vocabulaire Français-berbère*, Paris 1920, p. 258; cf. Ch. de Foucauld, op. cit., t. III, p. 1153; E. Laoust, *Mots...*, p. 472.

(77) v. Ch. de Foucauld, *Dictionnaire...*, t. IV, p. 1926; E. Destaing, op. cit., p. 22.

(78) E. Destaing, op. cit., p. 230.

(79) A ce propos, nous signalons que le "préfixe complexe déverbalisant" *ams* que l'on trouve dans des termes comme *amsbrid* (voyageur) et *amsdrar* (montagnard) que Salem Chaker considère comme probablement très ancien, n'est peut-être qu'une variante du mot *anz* dont nous avons parlé. Cela est d'autant plus vraisemblable que "cette formation *ams+Nom* a la valeur générale de: "Celui/ce qui est lié/en rapport à x". Pour mieux préciser cette constatation, nous ajoutons que les termes *anz-abrid* (= prendre la route, marcher) et *ams-adrar* (=habiter dans la montagne) sont encore très fréquents: (v. S. Chaker, *Synthématique...*, p. 124).

(80) *supra*, n. 19, 20, 21.

(81) E. Destaing, op. cit., pp. 113-14-120.

(82) E. Destaing, op. cit., p. 45.

(83) v. Ch. de Foucauld, op. cit., t. II, p. 609, le pluriel de *chen* (*h=z*) est *ihanan*=campements ou groupe de tentes (*ibid.* p. 610).

(84) v. Ch. de Foucauld, op. cit., t. IV, p. 1876-77.

(85) Nous savons que les *Iznagen* ne sont pas tous des nomades, cependant, le nomadisme serait, à l'origine du moins, le mode de vie prédominant chez eux. (v. Ibn Khaldun, *Histoire...* (1927), t. II, p. 3, 67 sqq.)

(86) v. Ch. de Foucauld, op. cit., t. I, p. 5.

(87) *ibid.* t. I, p. 456-457, t. II, p. 647 le *g* et le *g* s'assimilent souvent.

(88) v. par exemple Ch. de Foucauld, op. cit., t. II, p. 647.

(89) *supra*, n. 81.

(90) Ch. de Foucauld, op. cit., t. I, p. 456.

(91) v. G. Camps, *Berbères...*, 112 sqq.

(92) op. cit., Fasc. II, p. 193.

(93) *supra* n. 55; l'hésitation de G. Marcy est, en effet, dictée par le fait qu'il n'a pas supposé une déformation possible dans la transcription du terme "Gézu" qui pourrait bien être *Gézu* puis *Gézu* ou *Guzule*.

(94) G. Camps, *Berbères...*, p. 112.

(95) *ibid.*, p. 112-113.

(96) *ibid.*, p. 113 sqq. 115; Tahert se trouve au pied d'une montagne connue sous le nom *Gazul*, Ibn Idhari, *al-Bayan*, 3e éd. 1983, t. I, p. 25.

(97) *ibid.*, p. 115.

(98) v. Ibn Khaldun, *Histoire...* (1927) t. II, pp. 116-117.

(99) Cet "a" peut disparaître exceptionnellement, v. E. Laoust, *Mots...*, p. 482-483; A. Renisio, op. cit., p. 15.

(100) E. Destaing, op.cit., p.208-209; Ch. de Foucauld, op.cit., t.II p. 908-909; E. Lamst. Mots..., pp.474 sqq; pour l'assimilation de <g>k, s>z, v. A. Renaisio, op. cit., pp. 33,46.

(101) E.Destaing, op.cit., p.62-63; Ch. de Foucauld, op.cit., t.II, pp.534,787

(102) A. Renaisio, op.cit., p.31, on dit par exemple "u ma iss" à la place de "u" "mam smagh".

(103)v. Ch. de Foucauld, op.cit., t.II p.787.

(104) ibid., p.787.

(105) ibid.t.III p.1065.

(106) La voyelle initiale "i" se transforme dans certains cas en "u", il y a aussi des cas où il disparaît. Les Touareg disent par exemple: "Dar-Soukal" v.Ch. de Foucauld, ibid, t.III, p.1065.

(107) il faut signaler que les noms en question nous sont transmis par la tradition écrite en arabe, ils auraient, par conséquent, subi quelques déformations autres que celles déjà connues.

(108) A ce propos voir Sabatino Moscati, *Cultural Interaction in Ancient Mediterranean History*, dans A.P.C.E.M.I.A.B. (Malta, 1972), S.N.E.D., Alger 1973, pp.7-19; Maxime Rodinson, *Dynamique de l'évolution interne et des influences extérieures dans l'histoire culturelle de la Méditerranée*, dans A.P.C.E.C.M.I.A.B (Malta, 1972), Alger 1973, pp.21-30.

Dans le même volume il y a d'autres articles qui méritent d'être lus, je pense tout particulièrement à l'article de M.Jean-Paul Charnay, celui de M. Hady Roger Idris et celui de M.André Adam.

L'article du Professeur M Arkoun: " Les fondements arabo-islamiques de la culture maghrébine ", in " Französisch heute" Juin 1984, pp. 173-183, est particulièrement éclairant.

(109) M. Arkoun, op.cit., p.178.

(110) Cf.Lucien Febvre, *Histoire et dialectologie*, pp.249-261.

(111) je fais allusion ici à la toponymie et à l'onomastique.

## SUR LA THEORIE DE LA SEGMENTARITE APPLIQUEE AU MAROC \*

E.Gellner, anthropologue anglais est semble-t-il le premier chercheur ayant appliqué, dans l'étude des tribus du Haut-Atlas Central, la théorie segmentaire comme modèle d'analyse. Convaincu que " toutes les tribus nord-africaines sont segmentaires " (1), il affirme que seuls les principes de la segmentarité peuvent rendre compte d'une façon adéquate, de tous les mécanismes qui régissent ces sociétés. Selon lui " la recherche française sur la vie politique des Berbères fut sérieusement handicapée par l'absence de la notion de structure tribale segmentaire " (2). Par conséquent, les chercheurs français n'ont pas pu comprendre comment sont organisées ces sociétés en dehors de toutes institutions politiques spécialisées (3). De même, il critique la théorie des leffs que R. Montagné croyait être la base essentielle de l'organisation politique des sédentaires de la montagne (4).

Selon Gellner, l'insuffisance interprétative de cette notion nécessite son dépassement. " aussi, dit-il, nous devons dépasser la notion de moitié pour arriver à celle de segmentarité, afin de caractériser et d'expliquer la vie tribale nord-africaine " (5).

### Qu'est-ce que la segmentarité?

Nous n'avons pas ici l'intention de faire connaître en détail la théorie segmentaire. Toutefois, donner quelques définitions nous paraît nécessaire pour comprendre cette théorie dans ses grandes lignes.

En parlant du tribalisme segmentaire, Gellner cite Evans-Pritchard qui dit

\* Etude publiée dans Hespéris-Tamuda volume XX III fascicule unique, 1985



ceci: " le système tribal, typique des structures segmentaires en général, est un système d'oppositions équilibrées...et aussi, il ne peut y avoir d'autorité centralisée dans une tribu. L'autorité est distribuée à chaque point de la structure tribale et le pouvoir politique est limité aux situations dans lesquelles une tribu ou un segment agit en groupes. Il ne peut évidemment y avoir aucune autorité absolue attribuée à un seul cheikh d'une tribu, quand le principe fondamental d'une structure tribale est l'opposition entre ses segments. " (6).

E. Gellner ajoute que " la manière dont les tribus segmentaires sont organisées et toutes les tribus nord-africaines sont segmentaires-est bien résumée dans ce passage " (7).

L'organisation segmentaire doit donc satisfaire les conditions suivantes:

a) l'absence, en général, de toute concentration du pouvoir entre les mains d'une seule personne.

b) L'inexistence totale des institutions politiques spécialisées.

c) Une distribution équilibrée du pouvoir entre les différents groupes et à tous les niveaux, cela suffit pour assurer l'ordre (8).

d) L'union et la cohésion du groupe sont maintenues par la peur permanente des dangers extérieurs.

e) la structure se présente sous deux aspects: l'un concentrique, l'autre symétrique. Le premier (représenté par une série de cercles emboîtés), se manifeste quand on considère l'individu dans ses rapports avec les différents groupes qui l'entourent, le deuxième (représenté comme un arbre) apparaît quand c'est le groupe tout entier qui est pris en considération (9).

Gellner croit que, dans une grande mesure, cette forme d'organisation correspond en fait à la vie rurale nord-africaine; " cela correspond plus complètement aux tribus berbères qu'aux tribus arabes ". (10)

Bien entendu, ceci ne peut être conçu et compris, dans le cas du Maroc, que lorsque nous considérons que toutes les populations appartenant aux tribus dites arabes, sont généralement soumises aux autorités centrales, et que les tribus de la montagne ne le sont point ou guère. C'est cette différence qui fait que la dernière catégorie est, d'après Gellner, plus segmentaire que la première (11). " La segmentarité est donc ici la conséquence de l'état de dissidence dans lequel vivent les tribus... " (12). Cet état correspond selon Gellner, à un concept de segmentation qui consiste à " diviser pour ne pas être gouverné " (13).

Mais nous allons remarquer qu'entre les principes du modèle segmentaire en tant que théorie abstraite et la réalité concrète des sociétés de l'Atlas auxquelles il est appliqué, la correspondance n'est guère complète. Autrement dit, les réponses que nécessite le schéma segmentaire ne sont pas toujours positives, elles sont rarement adéquates. Ce schéma contient, comme tous les modèles préétablis, et d'après une expérience faite ailleurs, les discordances inhérentes à toutes démarches de ce genre. E. Gellner a remarqué, lui-même, ces discordances; il a même énuméré les plus importantes d'entre elles (14). Il faut dire aussi qu'il a fourni un effort énorme pour soumettre la réalité sociale des tribus étudiées aux exigences de son modèle, afin que celui-ci paraisse, autant que possible, plus conforme aux différents aspects de l'organisation politique des sociétés de l'Atlas Central.

#### Quelques remarques sur l'analyse segmentaire

##### 1) L'Islam et la segmentarité.

Quand E. Gellner voulut appliquer le modèle segmentaire à la société qu'il étudiait, il remarqua que " la société se rapproche du modèle pur en un certain degré, mais ne s'y conforme pas complètement " (15).

Elle s'y conforme, selon lui, parce qu' " au niveau maximum de l'échelle, il n'y a pas de concepts régionaux ou autres par lesquels des groupes pourraient même se nommer ou se concevoir eux-mêmes, une fois que l'on a dépassé les barreaux les plus hauts des noms sur l'échelle segmentaire... " (16).

Elle ne s'y conforme pas, toujours d'après lui, parce que, au même niveau, " il y a le concept d'être musulman qui peut à l'occasion unir comme cela s'est produit historiquement, ou plutôt créer des groupes de toutes tailles, bien au dessus du plafond établi par le stock existant de noms et de groupes tribaux imbriqués " (17).

Ces deux constatations considérées respectivement par Gellner comme conformes ou non au modèle segmentaire pur, donc opposées, sont, à notre avis, complémentaires contrairement à ce qu'il pense.

En effet, nous croyons que l'absence de concepts régionaux est complétée par l'existence du concept d'être musulman (18), car un groupe qui se définit comme tel, se considère toujours, en même temps, comme appartenant à la communauté musulmane (19). Ce sentiment d'appartenir à une communauté plus large donne lieu, simultanément, à une certaine conscience nationale ou plutôt régionale mais aussi à une conscience universelle. La première agit

dans le sens unificateur en empruntant deux chemins différents mais convergents: une action lente mais continue qui fait que les divergences diminuent peu à peu pour aboutir en fin de compte à une certaine symbiose. Cette action est confondue avec les mouvements quotidiens de l'ensemble des groupes vivant dans les régions voisines. Autrement dit, elle n'apparaît pas sous forme d'un grand mouvement historique mené par un ou plusieurs groupes mis entre eux afin d'imposer, par la force et au nom d'une idée réformatrice, un modèle de gouvernement unilatéralement conçu, ce dernier type d'action constitue la deuxième forme sous laquelle se manifeste la conscience régionale.

Quant à la conscience universelle, elle est plutôt, contrairement à la première, plus théorique que pratique. C'est-à-dire que tous les musulmans se considèrent unis pas seulement du point de vue spirituel mais aussi géographiquement. Les frontières, chez eux, n'acquiescent leur vrai sens que lorsqu'elles les séparent des non-musulmans.

Cependant, on peut dire que ces deux types de conscience n'en constituent, à vrai dire, qu'une seule. L'universalisme de l'Islam étant une chose attestée, la conscience qu'il engendre chez ses adeptes ne peut être, par conséquent, qu'universelle. Son aspect régional n'est, en réalité, qu'une nécessité objective dictée par l'impossibilité de la concrétiser politiquement, à partir d'une région déterminée, sous son aspect universel. Le premier reste toujours réalisable dans des conditions objectives déterminées, le second se résout à un espoir sans lendemain mais n'empêche qu'il est, jusqu'à une date récente, à la base de tous les mouvements politiques de la communauté musulmane.

Certes, il y a des périodes où ce sentiment, pour des raisons multiples, se trouve mis en veilleuse, mais cela ne veut pas dire qu'il est complètement absent. On peut même dire que c'est justement son existence profonde et sa présence ascendante qui ont refoulé toute idée de régionalisme (concepts régionaux de Gellner), ou de nationalisme au sens moderne du terme. Celui-ci même quand il devait voir le jour, le fit au nom de l'Islam (20).

Voilà donc pourquoi Gellner a constaté qu'il n'y a pas chez ces groupes de concepts régionaux dès qu'ils dépassent la cadre tribal.

C'est ainsi aussi que Gellner s'est trompé en cherchant, implicitement certes, à mettre en relation évidente la dissidence des tribus de la montagne vis-à-vis des différents Makhzen et l'absence étonnante d'une revendication de type autonomiste ou séparatiste. En constatant que ces tribus sont en

dissidence permanente et en ne trouvant aucune explication politique valable de cet état de choses, il a conclu en disant que c'est là un fait segmentaire, sinon cette dissidence n'aurait aucun sens.

D'un autre côté, Gellner affirme qu' " au niveau moléculaire (de l'échelle segmentaire), les hommes des tribus de l'Atlas Central reconnaissent le concept de " bon " fraticide, qui ne concerne personne en dehors du groupe de frères concernés; et qui conséquemment confirme complètement ce qu'on pouvait attendre à partir des considérations abstraites " (21).

Il dit qu'au même niveau " un principe non segmentaire peut-être vu en opération dans le concept du " mauvais " fraticide, dans le cas où le meurtre d'un frère est considéré (par le groupe supérieur, village ou clan) comme injustifiable (...) Ce qui rend ceci non -segmentaire, est que le groupe total intente une action contre une partie de lui-même, pour le maintien de l'ordre moral... " (22).

Ici encore, Gellner constate l'existence de deux principes différents; l'un des deux confirme la règle segmentaire, l'autre la contredit. D'ailleurs, il ne nous dit pas s'il a vu quelque chose, confirmant ces deux constatations ou s'il s'est tout simplement fié à la tradition orale (23). Dans tous les cas, le fait que la mémoire historique, qu'elle soit orale ou écrite, garde encore sur la question, des souvenirs contradictoires pourrait signifier, à notre sens, deux choses:

a) Le fraticide serait pratiqué dans une période déterminée et dans des conditions répondant parfaitement au modèle segmentaire, puis sous l'influence de l'évolution des normes morales, des modifications nuancées affecteraient progressivement la première pratique pour ne devenir, en fin de compte, qu'une possibilité parmi d'autres.

b) Le fraticide serait, depuis toujours, simultanément, bon ou mauvais selon les cas.

Les deux hypothèses, en tout cas, ne cautionnent pas le point de vue de Gellner. Celui-ci ne s'accorde pas avec la réalité telle qu'elle se présentait au moment où il effectuait ses recherches.

Pour interpréter la coexistence, apparemment paradoxale dans une société segmentaire, des idées du " bon " et du " mauvais " fraticide, on est obligé de se réitérer, encore une fois, au fait islamique. Car si la morale tribale dans le cas où la tribu n'est pas musulmane ou d'une confession lui ressemblant admet le fraticide à condition qu'il ne porte pas atteinte à la sécurité



du groupe, la morale islamique ne l'accepte point dans son contexte segmentaire.

Ceci nous porte à supposer que le " bon " fraticide devient peu à peu " mauvais " au fur et à mesure que la morale islamique pénètre la conscience des groupes concernés. La première hypothèse trouverait, peut-être, dans cette supposition, une explication valable. Dans le cas contraire, c'est-à-dire, si l'Islam n'est pas responsable de ce changement, faut-il comprendre que le tribalisme segmentaire peut concevoir, sans intervention étrangère, des modifications, allant jusqu'à contrarier ses propres assises éthiques? Les causes probables d'une réponse éventuellement positive ou négative ne nous concernent pas ici, mais dans les deux cas, la société une fois arrivée à ce stade, cesse d'être segmentaire ou ne l'est qu'imparfaitement.

D'autre part, comment peut-on expliquer que des groupes segmentaires, se référant à l'Islam, en dissidence permanente et apparemment apolitique, puissent, d'emblée, s'unir, une fois que les conditions sont favorables, pour constituer un type de gouvernement semblable à celui qu'ils refusaient auparavant?

Paradoxalement, ce gouvernement continue à pratiquer la même politique que son précédent. Il devient, à son tour centralisateur en oubliant d'un coup les structures des groupes le constituant, et auxquelles ces groupes tenaient beaucoup, et pour lesquelles ils avaient longuement résisté aux tentatives makhzeniennes visant à les soumettre?

## 2) La structure du groupe et la segmentarité.

Pour qu'une société soit segmentaire, les groupes qui la constituent doivent avoir des structures appropriées. Celles-ci consistent dans la classification des groupes et des individus selon des critères généralement généalogiques, afin d'établir entre eux un système de rapports dans lequel les rôles et les appartenances seront nettement déterminés. " En d'autres termes, il n'y a pas d'interférence entre les groupes et les critères " (24).

Elles consistent aussi dans une descendance unilinéaire généralement patrilinéaire par trilineaire ainsi que dans une endogamie qui doit être en principe, strictement observée (25).

Toutes les tribus marocaines remplissent, selon Gellner, les conditions précitées (26). Mais, sur ce plan aussi, nous croyons que Gellner a fait des généralisations abusives. Ceci est vrai, tout particulièrement, quand on applique ses affirmations aux groupes habitant l'Atlas de Marrakech. En effet,

les critères généalogiques sur lesquels repose essentiellement toute structure segmentaire y sont, au niveau des groupes plus conventionnels que réels (27).

Il est vrai que Gellner reconnaît que " ...l'organisation segmentaire peut être aussi exprimée d'une manière territoriale... " (28), que " Les tribus très sédentarisées (...) peuvent se passer de définition généalogique... " (29), qu'il a donné pour illustrer ces " exceptions " l'exemple des Ayt Bugmaz et les tribus du Haut-Atlas Occidental. Mais l'embarrassant c'est qu'il affirme toujours que " Tout ceci, cependant, ne perturbe pas la netteté de la structure en forme d'arbre du système segmentaire " (30).

Si l'on ajoute à cela que les généalogies adoptées par les groupes eux-mêmes sont inexactes et que seules les familles maraboutiques ont le souci d'en avoir et de faire en sorte de les rendre aussi complètes que possible (31) quitte à les fabriquer complètement ou partiellement, on peut mesurer l'importance du décalage entre le modèle segmentaire-abstrait et la réalité sociale à laquelle on veut l'appliquer.

Dans le Haut-Atlas Occidental, les groupes sociaux ne sont pas fortement endogames, le mariage préférentiel de la cousine parallèle paternelle est loin d'être la règle, contrairement à ce que prétend Gellner (32). Autrement dit, les rapports de consanguinité paternelle n'y sont pas le seul ciment qui puisse lier les individus et les groupes (33).

D'autres types de rapports interviennent pour altérer la structure de la famille des cousins. Alliances de toutes sortes, adoptions, mariages exogames, répartitions successorales, fissions ou fusions, sont, parmi tant d'autres, les facteurs de destabilisation les plus courants dans ce domaine (34).

Un acte de répartition successorale daté de 1843, nous donne sur ce sujet des renseignements précis. Il s'agit d'une famille de Waryalt, village situé sur la rive droite de l'Asif n-Nffis à sa sortie de la montagne. L'épouse du père de la famille est étrangère non seulement à la famille de son mari, mais aussi à sa fraction. Ses descendants mariés ont tous, excepté un, dont l'origine de sa femme n'est pas mentionnée, des conjoints étrangers. Les femmes de ses deux fils sont originaires l'une des Imarign-s l'autre de Tasaft. Quant aux maris de ses cinq filles, ils sont respectivement de Tasaft, Tagnout, Imman et Waryalt (35).

On pourrait multiplier les exemples pour prouver qu'au niveau de la famille et du groupe l'exogamie est une pratique courante chez les habitants de

Nffis, que cela, par conséquent, engendre des rapports de parenté entre les beaux-frères et parfois même des actes de solidarité.

Encore faut-il remarquer que les relations entre les enfants et leurs oncles maternels sont d'une affinité plus grande et plus profonde que celle les liant à leurs oncles paternels (36).

De nombreux indices que la langue et les traditions populaires conservent encore pourraient servir de preuve à cette hypothèse. Le respect mystique dont jouit souvent la mère, aussi bien de la part de ses enfants ou descendants, que de la part de la société en général, ne saurait résulter à notre avis, de sa fonction sociale actuelle uniquement (37). Le terme "khali" dont le sens premier signifie l'oncle maternel proprement dit, est utilisé dans deux sens extensif, le premier englobe toute la famille de la mère, c'est-à-dire que ses membres sont les "id khali" (oncles) de tous les descendants de leur fille. Ceux-ci, à leur tour, sont considérés par la famille de leur mère comme leurs "ayyawn-s" (bourgeois) (38).

Les deux termes impliquent sur le plan social, un comportement de fraternité réciproque entre les deux familles durant deux ou trois générations au moins (39).

Le second sens s'applique non seulement à la famille de la mère, mais à toute sa fraction et parfois même à toute sa tribu (40).

Cette extension prend une dimension plus grande dans le langage quotidien des gens qui emploient le mot "khali" lorsqu'ils s'adressent à une personne inconnue.

D'autre part, un examen rapide des termes désignant les frères et les sœurs est suffisant pour s'apercevoir que ces termes se rapportent nettement à la mère. Ils sont utilisés dans un sens plus large que celui donné normalement au mot frère. Autrement dit, les "Aytmatn" = (frères), peuvent être des frères, des cousins, des tributaires ou des alliés... (41).

Les concepts "âmmi" et "yus-n-âmmi" qui, comme l'a constaté Gellner (comment devenir marabout /p.10), ont une acception large, ne sont pas utilisés comme tels dans notre région (42). Par contre, les concepts "ayyaw/pl/ayyawn" et "khali, pl/id-khali" sont fréquemment employés dans leurs sens extensifs.

Les familles agnatiques n'étant pas seulement des entités biologiques, mais aussi économiques, sont souvent exposées, du moins dans le passé immédiat, à des conflits successoraux qui sont généralement à l'origine de leur

éclatement (43). Car, les répartitions successorales ne se font pas toujours sans donner lieu à une atmosphère de tension sinon de haine entre les membres de la famille.

La détérioration des institutions juridiques de la montagne ainsi que la progression de la charia, ne sauraient être étrangères à cet état de choses (44). Car il est évident que la propriété foncière dans la montagne, vu ses dimensions très limitées, sa rentabilité fort réduite, l'effort considérable que nécessite son exploitation, ne peut pas subir sans grand dommage les exigences de la loi musulmane en matière de succession.

Les noms de groupes, non plus, ne sont d'aucun secours aux thèses segmentaires de Gellner. En effet, dans la vallée de Nffis, tous les noms de groupes se rapportent à des toponymes géographiques (45). Quant à ceux qui se rapportent à des ancêtres éponymes, on ne les retrouve qu'au niveau des petites familles dont on connaît encore l'ancêtre auquel elles se rattachent. Ces noms, en outre, sont très souvent précédés par le mot "ayt". Or, ce terme ne donne généralement aucune précision sur le ou les désignés. Certes, il dénote toujours une relation, un rapport ou une appartenance, mais la consanguinité n'est pas nécessairement le lien unique. C'est ainsi que le mot "ayt" peut signifier les gens de quelque chose (Ayt udrar, Ayt uzaghar, Ayt Wasif...) ou les gens de quelqu'un (ayt+un nom de personne). Mais, dans le dernier cas, on ne peut pas conclure que les gens en question appartiennent tous à ce quelqu'un par des rapports de parenté (46). Ils peuvent l'être pourtant mais au niveau des cellules les plus petites de l'échelle sociale.

Nous voyons donc que la structure segmentaire en forme d'arbre n'a, dans le Haut-Atlas Occidental, ni la netteté, ni la solidité qu'on lui assigne. L'efficacité de sa logique interne se trouve ainsi réduite non seulement à cause des conflits internes des différents segments, mais aussi parce que ces conflits engendrent, même au niveau le plus bas de l'échelle segmentaire, d'autres types d'alliances, voire de fraternité, en contradiction avec les principes de la segmentarité (47).

Le système segmentaire tel qu'il a été conceptualisé abstraitement s'avère donc trop parfait pour reproduire la réalité socio-politique d'une société, depuis des siècles, soumise à des influences, en principe, détribalisantes et à tendance unificatrice. Ce fait indéniable constitue, à notre sens, un argument suffisant pour mettre en doute les affirmations sommaires de Gellner. L'ab-



erration est d'autant plus grande que l'auteur généralise ses observations sur l'état présent des sociétés étudiées. Celles-ci étaient peut-être segmentaires, mais ce qu'elles gardaient jusqu'au XXe siècle des principes segmentaires n'explique que partiellement le comportement historique des sociétés de la montagne marocaine.

Il se pourrait aussi que ces sociétés fussent obligées, dans des conditions déterminées, d'adopter une sorte de système segmentaire assurant d'une façon simple et efficace leur équilibre socio-politique à son niveau minimum, au delà duquel elles risquent de s'effondrer inévitablement. Mais là aussi, il ne saurait s'agir que d'un retour provisoire à ce système, car ces groupes sont marginaux en ce sens qu'ils sont à la marge d'une grande société à savoir la communauté musulmane. Ce fait n'implique pas leur isolement, il leur impose, par contre, une forme d'organisation politique tout à fait différente de celle qu'ils ont déjà adoptée.

Ce conflit avait mis aux prises, pendant de longs siècles, le Makhzen central avec les tribus de la montagne. Ces dernières se sentant constamment menacées par une éventuelle invasion du Makhzen, s'étaient vues obligées de s'unir par un jeu d'alliance très complexe pour assurer leur défense mutuelle.

### 3) la segmentarité et la politique chez les tribus de la montagne.

Malgré l'état d'insoumission dans laquelle vivaient les tribus de la montagne, on ne peut pas dire qu'elles étaient complètement isolées. Elles ne l'étaient pas en ce sens qu'elles gardaient des rapports de toutes sortes avec la zone soumise. Elles étaient très souvent au courant de ce qui se passait dans l'Azaghar.

Elles participaient de temps en temps, d'une façon ou d'une autre, aux événements qui secouaient périodiquement le bas pays. Les catastrophes naturelles, sécheresses, disettes, épidémies, etc., qui s'abattaient fréquemment sur le pays provoquaient l'exode temporaire ou permanent d'une partie des populations montagnardes vers les terres riches de l'Azaghar.

De même, des rapports économiques: échanges commerciaux, transhumance... politiques: alliances de leffs... conflictuels: antagonismes entre le pouvoir central et les communautés de la montagne, entre ces dernières et celles du Dir ou des plaines immédiates, donnent aux relations entre la montagne et la plaine une intensité qu'encadre une tension dont la continuité n'entraînait guère de rupture.

D'autre part, le fait que les "tribus" de la montagne ne constituaient pas une entité politique unifiée, qu'elles évitaient, par contre, l'aboutissement de toute démarche allant dans ce sens, qu'elles préféraient rester autonomes les unes vis-à-vis des autres, ne signifie point que les lignes de démarcation entre elles étaient infranchissables.

Elles entretenaient par contre, en dépit des compartimentages géographiques et politiques, des liens beaucoup plus importants que ne laisse croire leur comportement politique. La politique des alliances renforce, certes, ces liens entre un grand nombre de groupes alliés s'étalant sur des zones économiques complémentaires, mais elle n'empêche pas d'en avoir aussi les adversaires. On peut même dire que l'opposition entre ces groupes sert plus qu'elle n'entrave les échanges mutuels. Car elle les oblige à préserver les intérêts de chacun, à se concerter chaque fois qu'un différend les oppose les uns aux autres.

La vie politique des populations de la montagne était donc soumise à des influences diverses. Elle ne peut nullement être réduite au seul apanage de l'évolution locale. Par ailleurs, les structures sociales qui apparaissent étonnamment stables sont en réalité profondément corrompues. Elles le sont en ce sens qu'elles ne fonctionnent plus comme elles devraient. En effet, la correspondance n'est plus évidente entre les structures sociales des groupes et leur comportement politique.

Cette anomalie, souvent mal interprétée, continue à défier toutes les classifications schématiques des chercheurs.

La corruption en question est due, entre autres, à la peur constante que les troupes makhzen suscitaient dans la montagne et à la profonde conviction des montagnards qu'une soumission ou une réduction entraînerait leur déshonneur et par la même occasion une répression sévère, la dévastation de leur pays et la perte de leurs biens (48).

Etant donné que le Makhzen central n'a jamais pu mettre la main, d'une façon continue et définitive, sur la montagne, les communautés l'habitant étaient obligées d'adopter un type d'organisation leur permettant de garder, dans le fractionnement, un certain ordre intérieur et une attitude commune vis-à-vis du danger makhzen.

Il est donc intéressant de savoir dans quel cadre ces groupes résolvaient leurs problèmes. Comment arrivaient-ils, dans des conditions pareilles, à faire régner l'ordre au sein de chaque groupe et de la communauté toute

entière?

La réponse à ces questions constitue l'un des points longuement discutés dans les articles de Gellner. Pour l'auteur des *Saints de l'Atlas*, la notion de segmentation permet de déceler les mécanismes par lesquels un certain ordre est maintenu dans les sociétés segmentaires (49).

La façon dont cet ordre est maintenu entre les différents segments d'un groupe ou d'un ensemble de groupes constitue l'un des indices attestant l'existence ou l'absence d'une organisation segmentaire. En effet, quand une société échappe à toute forme de pouvoir centralisé, elle est obligée de recourir à d'autres formes d'organisation pour éviter une anarchie périlleuse.

Dans une société segmentaire, l'opposition constante entre les différents segments à tous les niveaux et la peur permanente que cela engendre sont suffisants pour faire régner un certain ordre et une certaine cohésion (50).

Néanmoins, pour que cette opposition ait lieu d'une façon parfaite, il est nécessaire qu'une structure en arbre soit à la base de tout le système. Or, nous avons remarqué plus haut que pour la vallée de Nfis, ce genre de structure est profondément affecté par d'autres affinités, d'autres alliances voire même par d'autres liens de fraternité que ceux émanant de la parenté patrilinéaire.

D'autre part, dans le Maroc musulman, la généalogie a, le plus souvent, une fonction politico-religieuse en dehors de laquelle elle est complètement négligée. On remarque en effet, que l'arbre généalogique n'est utilisé que par les familles religieuses (au sens large) et par les familles détenant le pouvoir politique. Parmi les premières, il y a celles qui veulent conserver une appartenance plus ou moins authentique, celles qui prétendent à cette appartenance ayant pour objectif d'acquérir un certain nombre de privilèges sociaux, politiques, religieux et économiques. Quant aux deuxièmes, la nécessité d'avoir un arbre généalogique ne s'impose pour elles que lorsqu'elles acquièrent une importance politique. Car elles ont besoin de légitimer le pouvoir qu'elles détiennent, et pour le faire, elle se font faire des généalogies les rattachant à des origines chérifiennes, quraychites ou arabes à tout le moins. L'Histoire du Maroc nous donne sur ce phénomène des exemples si abondants qu'ils nous paraît inutile d'en citer (51).

Des marabouts, des igwrraniens, des fuqaha et des groupes entiers obtiennent avec le temps un statut semblable à celui des chorfas : les arbres généalogiques, et les dahirs de respect qu'ils obtiennent des sultans leur assurent

la continuité de leurs privilèges. Bien entendu, les prérogatives dont ils jouissent tous de la part du Makhzen, ne sont pas dues uniquement à leur statut de chorfas ou d'un statut similaire, mais aussi aux services qu'ils rendent souvent aux autorités locales et centrales. En effet, la majorité de ces catégories collabore directement ou indirectement avec le Makhzen. Toutefois, il se trouve aussi que les soulèvements anti-makhzen se font, très souvent, au nom d'une idéologie religieuse. Par conséquent, les personnages qui les provoquent appartiennent nécessairement aux catégories précitées. Est-ce là une contradiction?

Elle n'est qu'apparente. Dans un pays musulman comme le Maroc, la politique et la religion sont très liées. En effet, toute action politique doit, sauf exception, se faire dans le cadre de l'Islam. Il est l'inspirateur et l'objectif en même temps, mais il est aussi parfois un prétexte flagrant.

Par ailleurs, le fait que les Imazighen (Berbères) utilisent le mot arabe (*chajara*) pour désigner l'arbre généalogique est, à notre sens très significatif.

Sans vouloir simplifier et en faire une règle générale, en disant que tous les mots-concepts empruntés à l'arabe pour désigner des faits sociaux des Imazighen, ne traduisent pas la réalité existante, mais plutôt y introduisent une autre, on peut, du moins, affirmer qu'ils sont inadéquats. La transposition apparaît, néanmoins, évidente en plusieurs domaines. C'est ainsi que les chercheurs se trouvent embarrassés chaque fois qu'ils ont à faire aux structures sociales des Imazighen. Leurs recherches sont souvent orientées ou du moins influencées par les sources écrites dont ils disposent. Elle véhiculent donc, par définition, au niveau linguistique tout au moins, des conceptions émanant d'un champ social différent. Ainsi constatons-nous l'apparition dans le domaine socio-politique amazigh (berbère) des termes comme *qhila*, *frqa*, *chajara*, *siba*, *âurf*, *soff*, *qayd*, etc... qui brouillent fâcheusement la lumière qu'aurait apportée la langue à l'appareil conceptuel s'ils gardaient la correspondance habituelle entre le signifiant et le signifié.

D'un autre côté, la *chajara* au sens généalogique n'est guère concevable sans écriture. C'est l'écrit qui concrétise le mieux le concept de l'arbre généalogique. Par conséquent une société orale ne saurait développer de la sorte un tel concept. Cela ne veut pas dire bien sûr que la notion de parenté n'existe pas chez les sociétés à tradition orale. Mais il faut dire aussi que la *chajara* ne se fait pas pour traduire des rapports de parenté quelconques. Bien au contraire, la raison d'être de cette pratique est essentiellement de prouver



l'appartenance à une origine noble ou censée l'être. Elle est donc l'apanage d'un nombre de familles très réduit : sa propagation ne se fait qu'au fur et à mesure que le nombre des lettrés augmente.

Étant limité dans le temps et dans l'espace, ce phénomène n'est pas, par conséquent, un facteur général déterminant dans la mobilité sociale. Mais il est fort important dans la classification sociale.

Ceci dit, l'ordre est maintenu non pas seulement par le jeu de l'opposition obligatoire des différentes branches de l'arbre des agnats, mais aussi grâce à d'autres procédés semi-spécialisés. Des Imgharen puissants et influents commandaient des groupes plus ou moins importants depuis le XI<sup>e</sup> siècle au moins (52).

Les jmaâ des Inflas ou les Ayt Rbâins, étaient constitués parfois à travers la vallée de Nffis voire au delà (53). Ces assemblées avaient pour fonction de veiller sur la marche normale des affaires publiques. Elles détenaient une certaine autorité supérieure sur tous les groupes qu'elles représentaient. Leurs décisions émanant, très souvent, d'un droit coutumier oral ou écrit, étaient généralement exécutées sans recours à la contrainte (54). Les imzwaren (Imqddm) : désignés comme chefs de l'exécutif de chaque groupe, avaient pour mission de faire respecter la volonté des inflas. Les imazzalen et les imchurda-s les aidaient en faisant la police. Les infractions commises étaient sanctionnées par le paiement d'une amende (azzayen ou izmaz).

À cela, il faut ajouter une série d'arbitres à caractère religieux (marabouts, igwrramen, saints, mosquées...) qui jouent, à leur tour, un rôle non négligeable dans l'apaisement des passions.

Mais, dans le Haut-Atlas de Marrakech, on constate qu'aucune formation religieuse n'a pu s'élever au dessus des groupements laïcs (selon l'expression de Gellner) dans l'exercice du pouvoir temporel. Cette région se présente, quand on la compare avec les zones voisines à l'Est, à l'Ouest et au Sud, comme un grand parc profondément laïcisé sur les plans politique et social. L'œuvre almohade qui a vu le jour au centre de cette partie de la montagne de Dm, au lieu d'y laisser un attachement aux formes religieuses de gouvernement et aux pratiques confrériques comme moyen idéal de regroupement politique des "tribus" ; semble y cultiver, au contraire, l'inverse de ce qui serait la suite logique de leur entreprise.

Les mouvements maraboutiques, qui, au XVII<sup>e</sup> siècle tout particulièrement, ont constitué dans le Sud, aux dépens du régime aladien, de

dent, des petits royaumes tels que le royaume de Tazrwaït et celui de Tafilaït des Ayt Tamment, et dans l'Atlas Central comme celui des Dila n'ont pas affecté d'une façon effective les vallées de l'Atlas de Marrakech.

La Zawiya de Tasaft située tout près de Tinml almohade, au milieu de la vallée de Nffis, se présenta au début du XVII<sup>e</sup> siècle comme étant riche et prospère. Ses domaines se trouvaient à Amezmiz, à Imarign, à Kik (versant Nord de l'Atlas) et dans d'autres recoins de la montagne, surtout aux environs de Tasaft leur domaine principal. Ses troupeaux comptaient des centaines de têtes occupant plusieurs âzib (=bergeries isolées).

Cependant, durant le conflit qui opposa au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, le Makhzen central à son saykh, celui-ci paraissait incapable de mobiliser, en son nom, toutes les populations de la vallée. Les Imgharen sagissaient indépendamment de la volonté du saykh et de sa famille.

Il y avait, certes, une convergence d'opinion entre une grande majorité de ces Imgharen et le chef de la zawiya dans leur attitude vis-à-vis du makhzen. Mais cela ne signifie nullement que les gens de la zawiya avaient le pouvoir d'influencer ou d'orienter la politique des chefs locaux. Tous les renseignements recueillis sur cet événement confirment que les responsables des différents groupes décidaient seuls de la politique à suivre. Des échanges de vue et des consultations, il y en avait, mais rien de plus (55).

Par contre, les conflits qui opposaient les groupes entre eux, les alliances qui en résultaient, les intérêts changeants et contradictoires des imgharen que tout concourait à rendre de plus en plus divergeants, et les intrigues inhérentes à une telle situation dominaient profondément la politique locale. Il en résultait un enchevêtrement complexe d'attitudes incohérentes difficile à saisir.

L'absence d'une documentation suffisante et continue met le chercheur devant des obstacles insurmontables, chose qui a énormément retardé la mise à jour d'une histoire tant ignorée.

Un fait très important, à notre avis, doit être signalé ici, car il contribue, dans une certaine mesure, à comprendre le problème de l'ordre dans la région qui nous intéresse ; ce fait est l'écriture. En effet, on sait qu'à partir d'une époque qui reste encore à déterminer, l'écriture sanctionne un certain nombre d'actes publics et privés tels que les actes fonciers ou de mariages, les différents contrats, le droit coutumier, etc.

L'utilisation de l'écriture dans ces domaines entraînait nécessairement le

recours aux autorités compétentes, en l'occurrence les Qadi les *ādhl* (notaires), les *faqih* et les *mufli* (légistes-consultants). Ces derniers se référaient, évidemment, dans le traitement des contentieux, à des sources du droit autres que celles qui servent comme base à la justice montagnarde.

En outre, la généralisation relative de l'écriture a renforcé la dépendance des gens de la montagne envers les centres urbains du Dir et de la plaine. Car, c'est dans ces centres que se trouvaient les références supérieures de la tradition écrite.

Il y a donc deux sortes différentes de références nécessitant deux types différents d'autorités. Les résultats de cet antagonisme sont aujourd'hui connus.

La pénétration progressive, dans la montagne, de la tradition juridique officielle et avec elle le modèle *makhzenien* en matière d'organisation politique et sociale semble être définitivement consacrée.

On peut donc, conclure en disant que l'approche de Gellner ne peut être admise en tant que règle générale en ce qui concerne le maintien de l'ordre à l'intérieur des différents groupes. D'une part, parce que la structure en arbre sur laquelle repose le principe de l'opposition équilibrée n'étant pas perpétuée par l'écriture (qui reste d'une extension très limitée) ; encourt le risque d'être fictive ou sélective. Elle est aussi sujette à la décomposition par l'oubli. C'est ainsi qu'au niveau de chaque village, on rencontre des noms de familles inconnues que seules les choses perpétuent encore. Les biens qui portent les noms des familles auxquelles ils appartenaient sont en la possession d'autres familles portant des noms différents. Beaucoup de raisons pourraient être à l'origine de ce phénomène, telles que la disparition par la mort ou l'émigration des dites familles, l'acquisition lointaines de ces biens par les familles actuelles etc., mais aussi, et c'est la raison pour laquelle nous penchons le plus, le simple changement de ces noms de familles énigmatiques par d'autres adoptés par les descendants de ces mêmes familles (56).

Cet exemple permet de dire que dans une société à tradition orale la structure en arbre n'a guère de chance de se concrétiser au-delà de quelques générations, et par voie de conséquence, elle ne saurait être la base essentielle de la dynamique sociale dans les communautés sans gouvernement. Les principes segmentaires ne fonctionneront donc qu'au niveau le plus bas de l'échelle sociale, au-delà duquel d'autres principes interviendront pour assurer la marche normale de la vie des communautés en question (57).

Toutefois, le fait de conserver des noms de familles disparues dans le domaine des biens familiaux, au sein d'une société orale, constitue à notre avis un paradoxe digne d'intérêt. Mais ce n'est pas ici le lieu d'étudier la question.

#### 4) L'oralité, l'écriture et la segmentarité

E. Gellner n'a pas cessé d'établir des rapports entre l'existence d'une organisation segmentaire et le fait que les sociétés segmentaires sont généralement orales.

Il est peut-être intéressant de savoir dans quelle mesure une société segmentaire se transforme progressivement de l'état segmentaire à l'état non segmentaire. Autrement dit, d'un état où l'absence d'institutions politiques spécialisées est la règle, à un état où tout est géré par des lois d'une autre nature.

Cette mutation est-elle en rapport avec le passage de l'oralité à l'écriture? Les mécanismes d'évolution d'une société segmentaire relèvent-ils d'une nature intrinsèque de ces sociétés, ou dépendent-ils d'une intervention extérieure, seule capable d'imposer un autre régime de gouvernement?

Les sociétés segmentaires sont-elles en mesure d'évoluer dans un sens qui leur permettrait de constituer des formations plus larges sans pour autant perdre leur caractère segmentaire? ou seule la défection ou la détérioration des principes segmentaires sont-elles susceptibles de les pousser dans une orientation autre que segmentaire?

Dans la mesure où le passé immédiat influence les groupes segmentaires plus que le passé lointain (58) et puisque " l'espèce la plus courante de généalogie berbère est pour ainsi dire *occamiste*: les ancêtres ne sont pas multipliés plus que nécessaire " (59). N'y a-t-il pas là, justement, une preuve attestant que le système segmentaire a un certain rapport avec l'absence de l'écriture comme moyen de conserver d'une façon non ambiguë le passé des hommes? ". Le problème, écrit Gellner, réside essentiellement dans le fonctionnement d'une *hagiarchie* du " gouvernement " si ce terme n'est pas trop fort des saints héréditaires dans un environnement tribal presque anarchique (60). N'est-ce pas là une preuve que l'encadrement religieux peut être un moyen de dépassement du système segmentaire. N'est-il pas aussi une preuve que l'hérédité maraboutique, s'opposant au caractère électif des choix des groupes segmentaires, a pour fonction d'assurer que ce dépassement soit progressif, comme il peut signifier que ce passage est difficile?

" Les saints, écrit encore Gellner, n'ont pas de généalogies *occamistes*.



Au contraire, ils ont des généalogies velhernesques, s'adonnant à une sorte de manifestation ostentatoire de richesse généalogique " (61).

Cette phrase nous montre explicitement que la représentation généalogique n'est pas la même selon la laïcité ou la sainteté du groupe. Le groupe de saints donne beaucoup d'importance à sa généalogie et y cite tous ses ancêtres ou presque sans exception qui tiendrait compte du rôle ou de l'importance des uns et des autres par rapport au groupe.

Est-ce que le fait que le groupe de saints compte toujours ou souvent parmi ses membres de n'importe quelle génération des lettrés ayant la possibilité d'ajouter à sa généalogie, de la compléter ou même de l'inventer complètement ou partiellement, n'est pas à l'origine de son existence et de son apparente exactitude? (62).

Cette nécessité d'avoir une généalogie comprenant une suite de noms aussi longue que possible, ne dénote-t-elle pas son importance fonctionnelle pour le groupe de saints? Celui-ci ne tire-t-il pas son prestige actuel du nombre important de ses ancêtres en compensation du nombre réduit des vivants qui le constituent?

En définitive, il ressort de ce qui vient d'être exposé ci-dessus, que la généalogie chez les groupes religieux est très souvent concrétisée par l'écriture. Ce fait, à notre avis, n'est point un hasard sans importance, mais plutôt une nécessité impérieuse vu le caractère sacré et véridique que procure l'écriture à ces documents, l'écriture étant, elle-même, liée au sacré et propagatrice de son pouvoir. En outre, ce genre de généalogie, étant donné qu'il tire son prestige d'origines lointaines ne peut avoir la plénitude de son sens qu'en lui donnant un caractère historique, seul garant de sa légitimité temporelle.

## BIBLIOGRAPHIE

- (1) E.GELLNER, " Système tribal et changement social en Afrique du Nord " : p.4
- (2) Ibid, p.7
- (3) V.J. Favret : " La segmentarité au Maghreb " , p.107, note 1
- (4) E.GELLNER, ibid., p.6
- (5) Ibid., p.7
- (6) EVANS-PRITCHARD: " The Sanusi of Cyrenaica " , p.59, cité par GELLNER, ibid, p.4
- (7) E.GELLNER, ibid p.4
- (8) Ibid p.4.
- (9) E.GELLNER, " Système tribal... " p.5
- (10) E.GELLNER, ibid., p.5
- Les tribus arabes dont il s'agit sont celles de Cyrénaïque étudiées par E.PRITCHARD dans son livre: *The Sanusi of Cyrenaica*, Oxford, 1949.
- (11) les tribus berbères de la plaine sont, elles aussi, soumises, et, par conséquent, elles doivent être autant que les autres, moins segmentaires.
- (12) J.FAVRET, " La segmentarité au Maghreb " , p.107
- (13) E.GELLNER, " Comment devenir marabout ?" p.13.
- (14) Ibid pp.18-20
- (15) Ibid.p.18
- (16) Ibid.p.18
- (17) Ibid p.18
- (18) Sous le titre nettement significatif " **Recours à l'externe et au transcendant** ", L.HERIQUE, en parlant du système de la taqbiit, écrit: " Si farouchement défendu qu'il soit, il ne reste jamais isolé. Il n'est intelligible que comme résultante. Non seulement il a subi des influences, mais il ne se pose et ne se conçoit que par rapport à des entités extérieures ou supérieures. Il adhère à un grand monothéisme, l'Islam " *structures soc...* p.442 voir aussi, L.HERIQUE, " *Maghreb histoire et Société* " p.96
- (19) Quand GELLNER parle de la marginalité des tribus nord-africaines il écrit ceci: " Mais ces tribus n'étaient pas des îles, ni intellectuellement ni moralement. Elles étaient une partie de la grande civilisation musulmane et s'identifiaient avec enthousiasme et force à l'Islam. Elles étaient sur la marge d'une société universelle et véritablement non-tribale " *Système tribal et changement social en Afrique du Nord* , p.7
- ETOP GELLNER reconnaît d'ailleurs le rôle unificateur d'un tel sentiment. Les lignes qui

suivent l'affirmation sans équivoque: " Au sommet, cette société possède des moyens pour activer des groupes indépendamment de savoir si une notion préexistante d'un tel groupe (territorialement ou en termes de parenté) est disponible...mais plus important pour notre sujet, est le commandement fourni par les saints et le sentiment commun d'allégeance à l'Islam...Le commandement des saints permet, étant donné le besoin et les circonstances favorables, de souder ensemble des groupes, particulièrement des groupes de grande taille qui ne correspondent à aucun groupe latent dans le système segmentaire, ou même des groupes qui interfèrent avec eux ": " **Comment devenir marabout ?** " p.20.

(21) Ibid., p.18

(22) Ibid,p.19; l'ordre moral dont il s'agit ici ne peut nullement découler de l'esprit du tribalisme segmentaire.

(23) Bien entendu, nous ne contestons pas la valeur inestimable de la tradition orale en tant que document historique. Ceci est d'autant plus vrai que la société dont il s'agit est essentiellement d'expression orale. Mais il faut dire aussi que son utilisation exige des démarches extrêmement prudentes. L'imprécision chronologique du récit oral, son indifférence vis-à-vis de la datation de l'événement, son étonnante faculté d'assimiler le réel au mythique et vice versa, etc., conduisent généralement à l'anachronisme.

(24) Ibid., p.15.

(25) E.GELLNER, " **Système tribal et changement.** ", p.6

(26) E.GELLNER, " **Comment devenir marabout ?** " pp.8,9 et 15

(27) Voir J.BERQUE, " **Structures ...** ", p. 435 sq:où il a particulièrement souligné et la diversité et l'ambiguïté des rôles et des appartenances aussi bien sur le plan individuel que sur le plan collectif. Dans ce sens, il écrit: " On peut être fils de Sidi Ahmed U-Musa d'origine, de convention ou de métier (...) pluralité d'acceptions, avec le glissement variable de l'une à l'autre qui s'opère selon les lieux et les temps (...) L'étonnant n'est pas qu'il se soit produit des interférences entre confréries agraires ou urbaines, corporation, cadres territoriaux et systèmes généalogiques. C'est qu'elles soient si nombreuses."

(28) E.GELLNER, " **Système tribal ...** " p.6

(29)E.GELLNER, " **Comment devenir ...** " p.11

(30) Ibid., p.12

(31) Ibid, p.11 et 12

(32) Ibid,p.10

(33) V.J.BERQUE, " **Structures ...** " p.340

(34)Sur l'adoption voir Georges SURDON, *Esquisse de droit coutumier...* pp 144 sq voir aussi R.MONTAGNE, " **Les Berbères** " ... p.164, et Doutté, *Figures, Notes et Impressions* " " **La Géographie.** " 1903, L.V,p.186, qui écrit: " C'est à tort qu'on se représente l'

divisions des tribus sous la forme d'un arbre généalogique ".

(35) Ce genre de document dont nous avons eu la chance de recueillir un certain nombre, nous renseigne aussi sur d'autres domaines tels que la démographie historique, l'économie et les pratiques de la région où ils sont recueillis.

(36) Cf. Germaine TILLION, " **Le harem et les cousins** " p.10, il est vrai que l'auteur ne parle pas ici d'une situation actuelle, mais ce que nous avons relaté ci-dessus pourrait être un état résiduel d'un phénomène antérieur.

(37) G.TILLION considère que la déplorable situation de la femme méditerranéenne à l'époque contemporaine est liée " à l'évolution, à l'interminable dégradation de la société tribale " (Ibid, p. 18 et p.211); Ceci laisse entendre qu'antérieurement la condition féminine y était meilleure, que par conséquent, les quelques prérogatives, qu'on peut qualifier d'anachroniques, dont la mère est encore actuellement revêtue, ont une origine maternelle.

Voir aussi A.R.RADCLIFFE-BROWN, " **Structure et fonction dans la société primitive** ", p.73.

Nous n'avons pas l'intention de réanimer ici une discussion déjà ancienne sur les survivances; nous voulons tout simplement dire que deux ou plusieurs formes de structures, malgré leur aspect contradictoire, peuvent coexister sans provoquer des conflits violents.

(38) Le sens propre du mot " ayyaw, pl. ayyawn, ou tayyawt pl. tayyawin ", est le bourgeon ou le rejeton. L'expression " yut ugghar-s tayyawin " (= les arbres bourgeonnent), très courante. Si l'on se hasardait à faire des analogies, ces constatations permettraient d'en établir une entre l'arbre et la famille maternelle. L'importance de cette remarque réside dans le fait que deux structures historiquement contradictoires (patrilinéaire et matrilinéaire) coexistent souvent et dans un contexte qui n'admet en général qu'une seule, à savoir la structure patrilinéaire.

(39) Il serait singulièrement intéressant de savoir dans quelle mesure l'absence d'une base commune à la famille des beaux-frères aurait été à l'origine de sa faiblesse vis-à-vis de la famille des cousins.

(40) Voir Abd-Allah ben BRAHIM, " **Rihlat al-walid** " ... ms, B.G. de Rabat, n° 107,p. 180.

(41) Cf. R.MONTAGNE, " **Les Berbères** " ... p.188, Voir Charles de FOUCAULD, *Dictionnaire Touareg-Français* , LIII,p.1135

(42) Bien entendu les rapports de parenté entre les cousins sont reconnus réciproquement.

Mais leur unité ne résiste pas au facteur érosif du temps et aux effets fâcheux des conflits inter-cousins. En ce, à tel point qu'au bout de quelques générations des différentes familles cousines cessent de porter le même nom.

(43) Les raisons de cet éclatement ne sont pas identiques à celles suggérées par





## LA MONTAGNE MAROCAINE ET LE POUVOIR CENTRAL : UN CONFLIT SÉCULAIRE MAL ÉLUCIDÉ \*

### L'ADRARN-DRN : UNE ALTITUDE MÉDITERRANÉENNE EN AFRIQUE

La montagne marocaine, telle qu'on la connaît à travers l'histoire, a toujours abrité des populations refusant toute soumission aux différents pouvoirs centraux établis dans le plat pays (1). " La montagne, écrit J. Célérier, est par excellence le " Bled es-Siba ", le pays des tribus insoumises où le sultan n'a pu établir un minimum d'ordre, où le morcellement en groupes ennemis obligeait naguère les pacifiques voyageurs à multiplier d'onéreux protecteurs. (...) Les Sultans les plus intelligents et les plus énergiques se sont épuisés à lutter contre cette force centrifuge qui est le produit essentiel de la montagne " (1 bis).

Elle est, comme toutes les montagnes méditerranéennes, à tout le moins " le refuge des libertés, des démocraties, des " républiques " paysannes (2). "

Ce fait ne doit pas impliquer cependant l'idée d'une population montagnarde isolée, ne participant en aucune façon à la vie active des plaines environnantes, ni d'ailleurs celle d'une population figée et monolithique sur le plan raciale. Un mouvement permanent renouvelle, en effet, l'ossature humaine des occupants de la montagne: " L'optimum du peuplement y est vite atteint et dépassé: elle doit périodiquement déverser sur la plaine sa surcharge d'hommes " (3). " La montagne est bien cela: une fabrique d'homme

\* Étude publiée dans Hesperis-Tamuda volu XX-III fascicule unique 1990



à l'usage d'autrui, sa vie diffusée, prodiguée, nourrit l'histoire entière de la mer" (4).

En ce qui concerne le Maroc, le cas de l'Empire almohade semble être un exemple qui prouve que les montagnards, si l'occasion se présente, peuvent aussi devenir les acteurs principaux d'une histoire glorieuse (5).

## L'Atlas de marrakech et le pouvoir central

### 1) Données géographiques

L'Atlas de Marrakech est la partie centrale de l'*Adrar n-Dern* ou le Haut Atlas. C'est un ensemble particulièrement important, vu sa situation géographique et ses capacités humaines. Il se situe, GROSSO-MODO, entre la vallée de *Rdat* à l'Est et celle de Tamarwut (*Asif n-Imintanût*) à l'Ouest.

Les deux rivières parcourant ces deux vallées représentent avec *Asif n-Iwriken*, *Asif n-Nffis* et *Asif n-Mai*, les principaux affluents de Tansift. Il s'agit donc de ce qu'il est convenu d'appeler l'Atlas de Marrakech, qui se dresse majestueusement à une quarantaine de kilomètres environ au Sud de la ville almoravide. Les cols de *Tizi n-Tishka* à l'Est, de *Tizi n-Umashu* à l'Ouest et de *Tizi n-Tast* au centre, sont parmi d'autres, de hauts lieux de passage permettant aux hommes de franchir les plus hautes altitudes marocaines (6). Le Haut-Atlas, malgré son orientation (Ouest-Sud-Ouest, Est-Nord-Est), sa lourdeur, sa grande étendue et sa haute altitude n'a, effectivement, jamais constitué une barrière sérieuse empêchant les habitants de part et d'autre de ses versants d'entreprendre de multiples rapports. Il a toujours été, au contraire, grâce à ses vallées et à ses cols, un relais ou un gîte favorisant cette éternelle alternative d'hommes et de choses. Une déception, sans doute, pour tous ceux qui croient en l'invulnérabilité des frontières naturelles (7). C'est dans cet ensemble montagneux que se trouvent, en effets les passages les plus fréquentés reliant le Hawz de Marrakech à la plaine du Souss. L'une et l'autre étant deux régions aussi importantes que complémentaires en ce qu'elles représentent une continuité humaine dans le temps et une dissymétrie morphologique dans l'espace : continuité et dissymétrie dues, dans une grande mesure à l'existence même de cette montagne.

Le Souss, le Hawz et l'Atlas sont parmi les régions du Maroc, celles qui sont habitées depuis les siècles les plus reculés (8). La région de Marrakech appartient à une zone d'influence que l'on peut appeler atlantico-

méditerranéenne, tandis que le Souss appartient à celle que l'on peut nommer Saharo-africaine (9). Par conséquent, les deux régions reçoivent et réfléchissent des types relativement différents d'influences climatiques, économiques, politiques et culturelles. L'unité linguistique (Tamazight) avait fait que cette complémentarité nécessaire fut beaucoup plus intense et que cette continuité eut une dimension historique considérable (10).

### 2) L'installation des Almoravides à Marrakech: début d'un conflit sans précédent.

L'édification de Marrakech, devenue capitale des Almoravides au XI<sup>e</sup> siècle, fut dictée par de nombreuses raisons (11), mais ce fut surtout les répercussions ultérieures de l'initiative almoravide qui rendirent compte de l'importance majeure de l'événement par rapport à l'Atlas de Marrakech (12).

Les premiers almoravides voulaient être près de cette montagne pour mieux la contrôler (13), parce qu'on les aurait avertis d'une opposition réelle ou éventuelle de la part de ces paysans montagnards habitués à des structures politico-sociales différentes de celle qu'on leur proposait (14).

La justesse de cette visée stratégique allait être confirmée par les événements ultérieurs, d'autant plus que cette contrée massivement peuplée (15) les séparait dangereusement de leurs pays d'origine.

La ville de Marrakech était trop près de cette zone montagneuse difficilement accessible, pour qu'elle pût échapper aux convoitises de toutes sortes. L'importance vitale du Hawz de Marrakech pour les habitants de la montagne voisine était inestimable. Le *Dir* ou "les pays en espalier" selon l'expression de F. Braudel (op. Cit. p.43) constitue effectivement avec les plaines avoisinantes le prolongement de l'espace vital des habitants de la montagne (16). Or, l'installation des Almoravides non loin du Dir Nord avait pratiquement bouleversé l'ordre des choses.

Les montagnards ne pouvaient plus ou guère étendre leurs activités au delà de leurs refuges escarpés. Les masses almoravides et leurs troupeaux, les différentes obligations qu'imposait le nouveau régime étaient, parmi tant d'autres raisons, à l'origine de ce changement aussi brutal que fatal. Ces problèmes ont fait que les Imasmudén de la montagne, forts par leur nombre et par leurs atouts stratégiques, étaient disposés à soutenir tout opposant leur promettant la fin de cette situation.

En effet, c'était avec eux et dans leur montagne que le mouvement almohade vit le jour. La chute de la dynastie almoravide et l'avènement de celle des Almohades met fin à ce blocus longuement et péniblement supporté par les montagnards. Il en sera de même pendant toute l'époque mérinide, puisque les gouverneurs de Marrakech à cette époque étaient presque tous issus des grandes familles de la montagne (17). Cela n'a pas empêché pour autant, les Imgharen des Imsmuden de décider de marcher sur Marrakech: " Un engagement solennel fut pris à cet effet et l'on s'était décidé à mettre cette ville en ruine parce qu'elle servait de centre d'administration et de station à un nombreux corps d'armées " (18).

Nous constatons d'emblée qu'entre la volonté pressante des pouvoirs politiques successifs de soumettre les hautes vallées et les intérêts vitaux des habitants de la montagne, il y avait toujours incompatibilité et divergence. A ce propos, Ibn khaldun avait écrit ceci: " Menacés (Imsmuden) par la proximité des Iemtouna-almoravides, ils lui opposèrent une résistance tellement opiniâtre que le souverain de cette nation prit le parti de fonder la ville de Maroc (Marrakech) dans leur pays, afin de pouvoir dompter leur audace par des attaques sans cesse renouvelées " (19).

Il serait d'ailleurs très intéressant de savoir dans quelle mesure l'installation des Almoravides à Marrakech aurait contribué à changer le paysage agricole et végétal de la région ainsi que la composition humaine de ses populations. En effet, les richesses de Nffis relatées par al-Bakri ne sont plus signalées par les sources postérieures: des groupes humains comme Ilalen et Izmirén (Hilana et Hazmira), n'ont laissé qu'un souvenir remontant à l'époque almohade. L'arrivée et l'installation par la suite des groupes nomades et Gish, aux alentours de la ville serait l'un des facteurs de cette détérioration " (20).

L'engagement des communautés de l'Atlas de Marrakech dans une aventure politique d'envergure, comme celle des Almohades, leur avait coûté très cher. Ils ont réussi, certes, à liquider le régime almoravide mais aux prix de grands sacrifices. Beaucoup d'entre eux étaient, effectivement obligés de quitter leurs montagnes pour s'installer ou mourir ailleurs. La magnifique épopée almohade fut incontestablement la leur, mais elle a profondément bouleversé les structures politiques et sociales des communautés de la montagne. En effet, l'installation des Almohades dans la montagne ne s'est pas faite sans d'importants dégâts, tant sur le plan humain que sur le plan orga-

nisationalnel. D'une part, parce que l'entreprise d'Ibn Tumert n'avait pas, au début, tout au moins, l'adhésion unanime de tous les groupes Imsmuden de *Dem* (21); d'autre part, parce que les visées unificatrices du projet almohade, malgré l'ingénieuse intégration de l'organisation socio-politique locale dans le système étatique almohade, sont difficilement assimilables par des populations profondément attachées aux principes communautaires de gouvernement (22).

Dans ce qui précède résident sans doute des éléments explicatifs de l'état dégressif dans lequel se trouvent sombrés les débris des ensembles *Imsmuden* de l'Atlas de Marrakech après la chute de l'Empire almohade (23).

### 3) Des Limes romains aux forteresses almoravides

Bloquer l'arrière pays en construisant les Limes et les forteresses, voilà un procédé militaire anciennement utilisé au Maroc (24).

Le Limes romain, vu son éloignement relatif des massifs montagneux et de leur prolongement immédiat dans la plaine, n'avait pas l'air d'étouffer, outre mesure, les mouvements habituels des habitants de la montagne environnante. Les forteresses almoravides, mérinides et alaouites sont, par contre, des ouvrages très avancés dans le " poitrail " de la montagne.

Les Almoravides semblent être, à l'époque musulmane, les premiers à ceinturer la montagne d'une impressionnante série de forteresses sur les contreforts même de l'*Azrar-n-Dem*. " Les almoravides, écrit al-Baydaq, choisirent des emplacements de forteresses et les édifièrent dans des endroits entourés de montagnes de tous côtés, afin de s'y défendre contre les Almohades " (25). Les forteresses de *Tasghimmut* (26), de *Ansa* (27), de *Tafrggunt* (28); de *Wigan* (29) et de *Nffis* (30), tout particulièrement, sont non seulement des postes de surveillance, mais aussi de véritables verrous acculant les montagnards à leurs étroites et hautes vallées (31). Ces derniers ne sauraient admettre cet état de choses qui les privait de l'*Azaghar*, c'est-à-dire de leur espace vital le plus envié (32). Tous les efforts des premiers Almohades étaient concentrés sur ces forteresses qui furent, semble-t-il, entièrement détruites avant la prise de la capitale des Almoravides en 1147 (33).

Si les Almohades, issus de la montagne de *Dem*, n'avaient pas besoin de tels ouvrages militaires qui étaient d'ailleurs tombés en désuétude durant tout leur règne, leur souvenir vivace perpétuait chez les pouvoirs postérieurs,



l'idée de réduire les populations de la montagne par blocus.

Les Mérinides ont réussi, certes, à contenir partiellement le problème des Masmuda de l'Atlas de Marrakech en déplaçant d'abord leur capitale à Fès (34) et en associant à leur pouvoir les Intan (Hentata), prestigieux héritiers des Almohades (35). Cependant, ils étaient, eux aussi, obligés de construire en 1353 la forteresse *d'al-Qihra* pour soumettre les *Isksawan* (Seksawa) (36). Mais Ibn Khaldun assure que : " jamais ils (Isksawan) n'entrèrent au service des Mérinides, jamais ils ne se laissèrent commander par ce peuple (...) repoussant toujours l'autorité de l'empire, ils lui offrirent une résistance continue " (37). Les Igdmawen (Gedmiwa), quant à eux, après une période de résistance aux armées mérinides, se sont résignés, vu la vulnérabilité relative de leur pays, à reconnaître la souveraineté mérinide, sans se soumettre pour autant à leur autorité directe (38).

Cependant, " Lors du revers subi par Abu-Lhasan à Cairouan et des troubles qui éclatèrent au Maghreb aussitôt après, les cheikhs masmioudiens, voyants les provinces marocaines (i.e., de Marrakech) sans chefs et sans défense, formèrent le projet de quitter leurs montagnes et de marcher sur Maroc (Marrakech). Un engagement solennel fut pris à cet effet et l'on s'était décidé à mettre cette ville en ruines (...) Le rétablissement de l'empire mérinide à Fès jeta la désunion parmi ces chefs et fit avorter leur projet, mais le souvenir n'en est pas encore effacé " (39).

#### 4) Sous les saâdiens; la trêve dans l'épuisement

A l'époque de la dynastie saâdienne, les Imismudén de l'Atlas de Marrakech ne font plus parler d'eux. Dans les chroniques de l'époque, on ne trouve rien qui puisse dénoter de leur part un intérêt quelconque à la politique de l'Etat dont la capitale est pourtant Marrakech qui les engorge tant. Certes, un prétendant au trône s'est installé chez les Isksawan à l'époque d'al Mansur dahbi, mais son entreprise n'a pas duré longtemps (40). Quelles étaient donc les causes de cet état de choses?

Bien entendu, nous n'avons pas l'intention d'approfondir la question ici posée. Nous allons néanmoins esquisser quelques grandes lignes d'une évolution interne qui semble être, directement ou indirectement, responsable de cette situation.

a) Il y a d'abord, comme nous l'avons signalé plus haut, les pertes im-

maines qu'avaient subies les populations de la montagne durant toute l'époque almohade et tout particulièrement pendant les cinquante dernières années de leur règne (41). La décision d'Idris al-Mansur en 626/1229 d'abroger officiellement tout ce qui perpétue le nom d'Ibn Tumert y compris sa qualité du *Mahdi*, a définitivement consacré la rupture entre la communauté des Almohades de la montagne (Djama'at al-Muwahhidin) et le pouvoir établi à Marrakech (42). C'est le début d'une longue période de recueillement qui va durer jusqu'au XVIIe siècle. La présence symbolique du pouvoir mérinide dans la région de Marrakech, représenté par des gouverneurs recrutés au sein des familles aristocratiques almohades (43), a entraîné des divergences profondes entre les fidèles de l'Almohadisme, retranchés dans la montagne et les serviteurs du nouveau régime résidant à Marrakech et les environs (44).

b) L'installation progressive de nouveaux groupes d'Arabes bédouins dans le Hawz de Marrakech a beaucoup contribué à l'appauvrissement des populations de l'Atlas de Marrakech (45). Au XVe siècle, Léon l'Africain les décrit comme un véritable fléau pour les habitants de la montagne et de Marrakech (46). " Mais les habitants, écrit-il, molestés par les Arabes ne peuvent cultiver le terrain. Ils n'ensemencent que la pente de la montagne (...), ils paient même pour cela le tiers de revenus de l'année comme redevances aux Arabes (p. 96-97)." Mais les Arabes surchargent cette ville (Imizmizi) d'impôts et le seigneur de Marrakech en fait autant, si bien que la plus grande partie de la campagne est inhabitée " (p. 98). Le rôle des Arabes bédouins dans la destruction de l'espace vital dans le Hawz de Marrakech et même au-delà, et par là, la paupérisation des communautés de l'Atlas, ne saurait être ainsi considéré comme négligeable (47).

c) L'occupation des côtes marocaines par les chrétiens Espagnols et Portugais est un événement dont le retentissement est profondément senti par tous les habitants du pays (48). Sur le plan intérieur, les conséquences de l'intervention européenne sont d'une portée considérable. L'indignation et la peur provoquées chez les populations par le danger ibérique et la faiblesse du pouvoir Wattasside, ont incité les masses à s'adresser aux personnages religieux à savoir les marabouts et les chorfas (49). Le maraboutisme et le cheffisme seront désormais deux éléments essentiels qui colorent la vie politique du pays. La venue tardive des turcs en Algérie a contribué à consolider cette tendance au Maroc qui s'y est bien implantée pendant l'époque des

Mérinides (50). L'Atlas de Marrakech qui a développé auparavant un mysticisme sobre et fort ancré dans les milieux paysans (51), n'a pas échappé à cette évolution. A ce propos, J. Berque a fait la remarque suivante : " Pendant le siècle et demi qu'encadrent les témoignages d'*Ibn al-Zāyyāt* et d'*Ibn Qunfud*, règne dans le Dm une intense fermentation religieuse, sans doute consécutive à l'aventure almohade, réactif puissant pour les Berbères " (52).

d) Le prestige de la nouvelle dynastie qui n'est pas dû uniquement à ses origines chérifiennes que certains contestent d'ailleurs (53), mais aussi à son appartenance régionale, le Souss, et à l'appui que procure l'adhésion des marabouts du Sud à sa cause, semble être aussi l'une des raisons favorisant l'acalmie des communautés de Dm qui voient Marrakech redevenir la capitale du nouveau pouvoir central (54). Nous avons évoqué le Souss à ce propos, parce que nous savons qu'il est, depuis toujours, pour les habitants de Dm de Marrakech, une source d'influences diverses (55). Disons aussi que la conjoncture internationale au XVI<sup>e</sup> siècle a mis le Maroc dans une situation l'obligeant à prêter plus d'attention à ses frontières orientale et maritime, sources de dangers réels et à traverser le désert pour rétablir la sécurité des sources de son commerce caravanier.

L'épuisement consécutif à quatre siècles d'efforts de la part des Almoravides, Almohades et Mérinides, pour établir un pouvoir central jamais connu auparavant au Maroc, et de luttes contre la réalisation de ce projet, menées par un certain nombre de communautés marocaines, a, entre autres, facilité l'absorption des forces actives du pays par la notion du Jihad, exaltée par les Marabouts et les Saâdiens. Mais les saâdiens, une fois installés à Marrakech se mettent à chercher d'autres alliés parmi les populations de la plaine ou du désert. Aussi constate-t-on que " l'emprise de la dynastie sur la montagne berbère, qu'elle avait menée au combat contre les Portugais, avait cessé de la fin du règne de Mohammed as-Shaykh. Avec le soutien des marabouts, les montagnards devinrent de plus en plus les ennemis des Saâdiens appuyés sur les contingents arabes et alliés des Espagnols " (55bis).

Au début du XVII<sup>e</sup> siècle, nous constatons que le travail en profondeur des Zawiya a donné lieu à trois royaumes montagnards: Le royaume de *Tafila* des Ida-Umahmud au Nord de Taroudant (56), le royaume de Tazeroualt dans l'Anti-Atlas (57) et celui de *Dila* dans les montagnes de Tadla (58). Tous les trois avaient pour objectif la soumission des plaines environnantes au delà des deux versants de l'Atlas.

Le succès des Alaouites de Tafila, dans le Sud-Est, chorfa eux aussi, va arrêter les ambitions des royaumes de la montagne et condamner ces communautés à mener une résistance sournoise et à pousser vers les plaines d'une façon ou d'une autre (59).

##### 5) Une politique combinée: La pénétration lente et les forteresses avancées.

La rapidité avec laquelle Moulay Rachid a détruit le pouvoir politique des *Dila* et de *Tazeroualt* ne s'explique pas par une simple supériorité militaire de My. Rachid, le côté psychologique croyons-nous, y est aussi pour quelque chose. En effet, il suffit de jeter un coup d'oeil sur les lettres échangées entre le Saâdien Mohamed as-Shaykh ben Zaydân et les dilaites (60) d'une part, et entre l'Alawite Mohamed ben chérif et le dilaitte Mohamed al-Hadj (61), d'autre part, pour constater que l'idée qui attribue la légitimité du pouvoir aux seuls chérifs est déjà profonde chez les uns et les autres. Il serait très intéressant d'ailleurs de savoir dans quelle mesure ce facteur a contribué à refouler, chez les Imazighen de l'Atlas, même quand ils sont puissants, toute aspiration au pouvoir suprême (62).

En effet, si Moulay Ismaïl a réussi au prix de grands efforts, à contenir la poussée des puissantes confédérations Sanhâjiennes du Haut-Atlas Oriental et du Moyen-Atlas, on a des raisons de croire que cela ne s'est pas réalisé uniquement grâce à la puissance de l'armée makhzenienne et aux forteresses de surveillance militaire dispersées au pied de la montagne (63). L'absence apparemment totale d'un projet politique susceptible d'unifier les communautés de la montagne autour d'un idéal commun, a condamné leurs mouvements à n'être qu'une série de conflits entre les différents groupes ou entre ceux-ci et le pouvoir central (64). My. Ismaïl a tout fait pour empêcher tout regroupement susceptible de nourrir des ambitions politiques chez les montagnards. Deux exemples peuvent être évoqués ici : celui des Ihnsalen du Moyen-Atlas (65) et celui de la Zawiya de Tasaft de la vallée de Nfis (66). Dans le premier cas, sidi Yusuf Ahensaï accepte les directives du Makhzen, son activité de marabout se trouve ainsi tolérée par My. Ismaïl (67). Quant au deuxième cas, Hadj Brahim az-Zarhuni refusant tout compromis avec le Sultan se trouve obligé de fuir sa Zawiya que détruit le Pacha de Marrakech après avoir envahi la vallée de Nfis en 1715 (68).

Néanmoins le problème de la montagne reste l'un des problèmes majeurs



du Makhzen marocain depuis la deuxième moitié du XVII<sup>e</sup> siècle. Il se pose tout particulièrement d'une façon dangereuse du côté du Moyen-Atlas et du Haut-Atlas Oriental. Et c'est vraisemblablement pour cette raison que la ville de Meknes devient la capitale de My. Ismaïl(69). Pour parer à ce danger My Ismaïl utilise trois moyens déjà connus auparavant:

a) La neutralisation des Zawiya qui ne veulent pas être inféodées au régime et l'encouragement à en créer d'autres totalement inféodées. " La politique de domestication est plus nette à l'égard des familles chérifiennes. Des règnes de Moulay Ruchid et de son successeur date la formation de *deux Zaouias nouvelles*, celles des *Derkaoua* et celles des *Quazzamiyine*. (...) le pouvoir alaouite cherche à faire contrepoids aux mûrabouts non-chérifiens " (70).

b) La formation d'une armée d'esclaves dévouées et sociologiquement non imbriquées dans le système social marocain. " Le recrutement traditionnel par appel aux tribus " *guich* " (tribus à qui on octroie des terres en échange du service militaire) n'est pas pour autant négligé " (71)

c) La construction des *Kasbahs* ou forteresses garnies de soldats *Abid* dans des points assez avancés dans la montagne (72). Parallèlement à tout cela, le Sultan, renforce le blocus de la montagne en installant des tribus " *guich* " dans la région de Tadla et ailleurs " chargées de faire face à la puissante forteresse berbère du Moyen-Atlas et du Haut-Atlas Occidental " (73).

Du côté du Haut-Atlas Occidental, il faut noter que My. Ismaïl n'a pas procédé à l'édification de nouvelles *kasbahs* (74). Cela signifie-t-il que les montagnards de l'Atlas de Marrakech, ne présentaient aucun danger pour la sécurité du Makhzen? ou serait-ce parce que la présence des forces makhzeniennes à Marrakech était d'une densité suffisante pour empêcher toute tentative de rébellion? En tous cas nous savons que Marrakech était toujours considérée à l'époque alaouite comme ville impériale, le khalifa du Sultan y réside en permanence, secondé par un gouverneur ou un Pacha.

Nous constatons aussi que, sous le règne de My. Ismaïl, le Sud du Maroc y compris Marrakech, était le théâtre d'incidents très graves provoqués par des prétendants au trône appartenant à la propre famille du Sultan (75). Toutefois, le mouvement de Mohamed al Âlim, semble être le seul à constituer une menace sérieuse pour le régime de son père. *La Rihta de Tassalt* donne des informations sur le comportement violent de al Âlim vis-à-vis du Makhzen de My Ismaïl, ainsi que sur l'importance de l'adhésion des Ulama de

Sud en particulier, à sa cause et les sympathies mêlées d'espoir, suscitées par son mouvement, chez les montagnards du Haut-Atlas Occidental. Les *Harka* de My. Ismaïl, malgré tout, venaient toujours à bout de ces soulèvements, avec une facilité relative, quelque peu étonnante.

Cela incite à penser qu'un changement profond est intervenu pour faciliter le triomphe des uns et rendre inévitable la défaite des autres. En effet, nous estimons que le Souss et le Haut-Atlas Occidental en particulier constituent depuis longtemps une zone soumise à l'action érosive d'une politique makhzenienne de pénétration très élaborée. Elle consiste GROSSO-MODO à imposer à ces vieilles populations sédentaires la reconnaissance nominale du pouvoir établi, en accomplissant un certain nombre d'actes symboliques : les cadeaux au Sultan à l'occasion des fêtes, des impôts qu'on paie de temps en temps, la liberté de circulation à travers les cols de la montagne... Sur le plan administratif ; cette politique se réalise par l'installation des Caïd makhzen dans des localités du *Dir*: *Agrgour* et *Amizmiz* par exemple, sous les ordres du Pacha de Marrakech, avec mission de contrôler la montagne et d'y implanter l'influence du Makhzen.

Parmi les moyens utilisés à cet effet figure au premier plan l'exploitation des conflits individuels ou collectifs qui naissent au sein des communautés montagnardes pour intervenir en arbitre ou en partisan selon les cas.

L'argent, les faveurs et les armes sont, entre autres, des choses que les caïd du *Dir* utilisent pour acheter des complicités chez les montagnards (76).

Toutes ces manœuvres, devenues perfectionnées avec le temps, constituent l'un des facteurs déterminants qui sont à l'origine de la corruption des institutions communautaires dans la montagne, et de la désagrégation de ses structures sociales et économiques. C'est en cela que réside le pas décisif vers l'intégration définitive des populations de *Dern* dans le système gouvernemental central qu'ils ont toujours refusé(77).

## BIBLIOGRAPHIE

(1) Pline l'Ancien signale une expédition punitive des soldats romains contre les montagnards de l'Atlas qui les amène jusqu'au Tafilalet actuel. V.P. Røget, *le Maroc chez les auteurs anciens*, Paris, 1924, pp.32-34. V. aussi Ibn Khaldun, *Histoire des Berbères*, trad. de M. M. Paris 1969, T.II pp.258-273 et passim.

(1 bis) " La montagne au Maroc, Essai de définition et de classification ", in " *Hesperis* " T.XXV, 1938, p.117

(2) F.Braudel, *la Méditerranée et le monde méditerranéen à l'époque de Philippe II* 2e éd. A.C. 1966, T.I, p.35

(3) F. Braudel, op. cit. l.p.37. V. aussi J. Célérier, op.cit. pp. 113 sqq

(4) F. Braudel op.Cit. l.p. 46

(5) v. Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1927) t. II, pp.158 sqq; Ch.-A. Julien, *Histoire de l'Afrique du Nord*, Paris 1975 t. II, pp.102 sqq ;

(6) al-Bakri, *Description de l'Afrique septentrionale*, trad. de Slane, Paris (1965), pp. 290-291, 304-305, al-Idrisi, *Description de l'Afrique septentrionale et Saharienne*, pub. Par H. Pons, Alger 1957, p. 40 du texte arabe; Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1969) t.II p.159; R. Montagne, *les Berbères et le Makhzen dans le Sud du Maroc*, Paris 1930, p.14-15; J. Laoust, *Contribution à une étude de la toponymie du Haut-Atlas*, Paris 1942, p.4; J. Berque, *Notes sur l'Histoire des échanges dans le Haut-Atlas Occidental*, in A.E.S.C. Juillet-Septembre 1953, p. 289; J. Célérier, *l'Atlas et la circulation au Maroc*, in *Hesperis*, 1927, 4è tr. pp. 447 sqq.

(7) v. Lucien Febvre, *La terre et l'évolution humaine*, Paris 1970, pp. 324 sqq; J. Dresch, *Documents sur les genres de vie de montagne dans le massif Central du Grand Atlas*, commentaires, Tours, 1941, pp.5 sqq.

(8) v.F. Braudel, op. Cit., l p. 46; J. Berque, *Structures Sociales du Haut-Atlas*, Paris 1955, pp. 63 sqq; *Histoire du Maroc* (ouvrage collectif) Paris 1967, pp.6 sqq; A. Simoneau, *Les gravures du Haut-Atlas de Marrakech*, in " *Revue de géographie du Maroc* ", 1967 n° II, pp. 65-75 ; Id. *Nouvelles recherches sur les gravures rupestres du Haut-Atlas et du Draa*, dans *Bulletin d'Archéologie marocaine* t.VIII, 1968-1972 pp. 15-36

(9) " ...La montagne marocaine a été un véritable carrefour entre la Méditerranée au sens large, en particulier l'Espagne proche, et le Sahara " *Histoire du Maroc* (Collectif), Paris 1967, p.15

(10) En effet, le Souss, le Haut-Atlas Occidental et le bassin de l'Oued Tansift, à tout le moins, étaient et restent le pays des Imazighen Imsnuden (Berbères Masmuda).

(11) V. Anonyme, *al-Hulal al-Mawshiyu*, (1979) pp. 15-16, et 112 Ibn Abi Zarâ, *Rawd al-qirtas*, (1973), pp. 138 ; Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1927) t.II, p.161

(12) En effet, si l'on ne peut pas prétendre que le fait almohade, tel que nous le connaissons, fut provoqué ou, du moins, stimulé par la seule existence des Almoravides en tant qu'Etat soutenant une certaine idéologie et un certain mode de gouvernement, nous pouvons affirmer, par contre, que l'établissement de leur capitale au pied de l'Atlas de Marrakech a beaucoup contribué à la valorisation de l'aspect stratégique de cette partie de la montagne. Ainsi devient-elle rapidement le lieu idéal d'une opposition politico-militaire très active et dont le développement effectif entraîne un bouleversement socio-politique à l'intérieur même de la montagne.

(13) V. Anonyme, *al-Hulal...*, (1979) p. 15-16, Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1927) t.II, p.161, Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib...*, éd. par Ihsân Abbas, 3è éd, Beyrouth 1983, t. IV, pp. 10, 15, 19, sqq.

(14) Il n'est peut-être pas superflu de rappeler que le mode de vie des Almoravides venus du Désert, était le nomadisme, il est donc évident que leurs structures politiques et sociales n'étaient pas identiques à celles des Imsnuden (Masmuda) de *Dern* (Atlas), paysans, sédentaires. C'est ainsi qu'en parlant des Lamtuna du Désert, al-Bakri écrit ceci: " ils ne savent ni labourer la terre, ni l'ensemencer, ils ne connaissent pas même le pain " *Description*, trad. (1965), p. 310). Mais c'était surtout au niveau de l'organisation politique que les contradictions étaient graves. Car le système centralisateur almoravide ne pouvait guère séduire l'esprit autonomiste des Imsnuden de la montagne (v. Ibn idhari, op. Cit. t. IV, P.10).

(15) Les sources historiques sont unanimes sur ce point. Al-Baydhaq tout particulièrement donne plus de précision sur l'ensemble de " tribus " de *Dern*, leurs subdivisions et leur importance numérique. Son livre *Akhbar al-Mahdi*, demeure la source essentielle sur ce sujet.

" ... Ces lieux, écrit Ibn Khaldun, sont peuplés par des peuplades masmudiennes dont Dieu seul connaît le nombre... " *Histoire...*, trad. (1927), t.II, P. 159.

(16) V. Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1969), t.II, p.271-272; J. Berque, *Structures...* pp. 90-108; J. Couléau, *la paysannerie marocaine*, Paris 1968, p. 30; al-Nasiri, *Istiqsa*, Casablanca 1954, t. II, p.23

(17) V. Ibn Khaldun, *Histoire...*, trad. (1969), t. II, pp. 260 sqq.

(18) Ibn khaldun, op.Cit., trad. (1969) T.II p.271-272

(19) op.Cit., trad. (1927) t.II, p.161

(20) Abd al-Aziz al-Fashali, *Manahil al-Safa*, éd. par Abd allah Gennun, Tétouan 1964, pp. 115 sqq; Leon l'Africain, op. Cit., pp.96 sqq; P. Pascón, *Le Haouz de Marrakech*, Rabat, 1977 t I pp.150 sqq.



(21) V. al-Baydhaq, *Akhbar al-Mulki*, publié par E. Lévi-Provençal, Paris 1928, p.132 (texte) 223 (trad) Ibn, al-qutah, *Nazm al-Djuman*, éd. par Mahmuud Ali Mukki, Tétouan (sans date) p. 94.

(22) V. Ibn Khaldun, *Histoire...* trad. (1969), II, pp. 259 sqq.; cf. Jean-Léon l'Africain, *Description de l'Afrique*, nouvelle édition traduite de l'Italien par A. Epanard, Paris 1956, I, I pp.97 sqq., al Bakri, op Cit.p. 292 (trad) Ibn Idhari, op.Cit., IV, p. 10

(23) V.J. Berque, *structures...* p.59-60

(24) v. CH-A Julien, op. Cit. t. I, pp. 133 sqq; *Actes du neuvième congrès de l'Institut des Hautes-Etudes marocaines consacré à la montagne marocaine*, Rabat 13-15-Mai 1937 Librairie Larose, Paris, pp. 26 sqq

(25) Op. Cit. trad pp. 218 sqq. où sont cités les noms des 24 forteresses almoravides.

(26) V. Les deux cartes établies par E. Lévi-Provençal dans *Kitab Akhabar al-Mahdi* cité plus haut.

(27) Ibid, trad. p.218, 122 n.4, 123 n.1

(28) Ibid, trad p. 218, 126 n.1

(29) C'est une localité qui se trouve au delà du plateau de kik à soixante-dix kilomètres environ au sud de Marrakech.

(30) Dans le Hawz Ouest de Marrakech, sur l'Assif n-Nifis du côté d'Amizmiz actuel.

(31) Cela n'est pas dû uniquement à leur position géographique et au fait qu'elles soient relativement proches les unes des autres, mais aussi à l'importance de l'effectif militaire qui y stationne en permanence. (V. al-Baydhaq, op. Cit., trad., p.218).

(32) v.J. Berque, *Structures...* p.59.

(33) C'est peut-être pour cette raison qu'on en parle plus par la suite.

(34) Le transfert de la capitale à Fès sous les Mérinides n'est sûrement pas un acte gratuit Il peut répondre aux exigences de leur propre sécurité. Les régions de Fès et l'Oriental étant peuplées par les Iznaten (Zenaten) frères des Beni Mérine (v. Ibn Abi Zarā, op. Cit. pp. 139-141, 282) ; en tout cas, en agissant ainsi, ils ont rendu la présence de leur pouvoir à Marrakech moins contrariante et plus supportable pour les seigneurs d'hier et leurs partisans.

(35) Sur les *Intan* (Hentata) et leurs rapports avec les souverains mérinides V. Ibn Khaldun, *Histoire...* trad. (1969), t. II, pp. 260 sq.q ; les troupes mérinides ont ravagé la vallée de Nifis en 674/1276; v. Ibn Abi Zarā, *al-Dhakhirā al-saniyya*, Rabat 1972, p. 156-157.

(36) V. Ibn Khaldun, *Histoire...* trad (1969) t.II, pp. 269 sqq ; J. Berque, *Structures*, p.59.

(37) Ibid, p. 270; v. aussi J. Berque Un document hagiologique du Haut-Atlas, dans *Mélanges Louis Massignon*, Tome I, Damas 1936, p. 209; *structures*, p. 237-238

(38) v. Ibn Khaldun, op. Cit. II, pp. 263 sqq Léon l'Africain, op.cit., p.113-114

(39) Ibn Khaldun, op. Cit. II p. 271-272.

(40) Abd al-Aziz al Fashtali, op. Cit. p. 30; Mohamed al-Saghir al-wafrani, *Nuzhat al-Hadi bi Akhbar Muluk al-Qarn al-Hadi*, (Histoire de la dynastie saâdienne au Maroc, 1511. 1670) texte arabe publié par O. Houdas, Paris 1888, 2<sup>e</sup> éd. Rabat, sans date, p. 85, la facilité avec laquelle Mohamed al-Chaykh a réprimé le refus des Imasmuden de la montagne à payer le kharaj, est déjà un signe de faiblesse de leur part. V H. Terrasse, *Histoire du Maroc*, Casablanca, 1949, t.II, pp.167,174, 175; Istiṣā, p.94-95.

(41) v. Ibn Idhari, *al-Bayan al-Mughrib*, t.III, éd. Ambrosio Huici Miranda, Tétouan 1963, pp. 243 sqq., Ibn Abi Zarā, op. cit. v.p. 282.

(42) v. Ibn Idhari, *al-Bayan*, éd. A.H. Miranda pp. 167 sqq., 240; 264-265

(43) v. Henri Terrasse, *Histoire du Maroc*, Op. Cit. t. II pp.87, 97, 140, 148, 149

(44) V. Ibn Khaldun, op. Cit., II, p. 267-268 ; Ibn Qunfudh, *Uns al-Faqir wa -āizz al-Haqir*, éd. Adolphe Faure et Mohamed al Fasi, Rabat, 1965, p. 86-87; J. Berque, " Un document hagiographique..." p.210.

(45) Les premiers groupes des ces bédouins sont amenés au Maroc par les souverains Almohades Abd al-Mumin et yaqub al-Mansur, v. Ibn Idhari, *al-Bayan*, éd. A.H. Miranda, pp. 18,43, 76, 88, 90, 97, 104, 170, 188, 208 et passim.

(46) op. Cit. pp. 96 sqq 113-114; v. aussi Marmol-Carvajal, *L'Afrique de Marmol* trad. Perrot d'Abancourt, Paris 1867, Livre troisième p. 63, *al-Fashtali*, op Cit, pp.109-125

(47) v. *Histoire du Maroc*, (Collectif), Paris: 1967, p.184 ; 197; A. Laroui, *L'Histoire du Maghrib*, Paris 1970, p. 224.

(48) v. Al-wafrani; op. Cit. pp. 9 sqq; Nasiri, *Istiṣā...*, Casablanca 1955, t V, P 6 sqq Cf O. Marçais, *La Berbérie musulmane et l'Orient au Moyen-Age*, Paris, 1946 pp.201 sqq.

(49) v. *Histoire du Maroc* (Collectif), p.199 A. Bel, *La Religion Musulmane en Berbérie. Esquisse d'histoire et de Sociologie religieuses*, Tome I-Paris, 1938, pp.330 sqq., 141 sqq. 378-379 A. Laroui, op.Cit. pp.229 sqq.

(50) V. Mohamed Kably, " *Musahama fi tarikh al-Tamhid li- Zuhuri Dawlat as-Saâdiyyin* " dans Majallat kulliyat al-Adab wal-Ulum al-insaniya, n° 3-4, Rabat, 1978, pp. 7-59 id " *Ummah, identité régionale et conflits politico-culturels : Cas du Maroc médiéval* " dans *studia islamica*, Ex fasciculo L VIII° Paris, 1983, pp. 105 sqq; A. Bel; op.Cit, pp.354 sq. A Laroui, op. Cit., p.225.

(51) v. par exemple Ibn al-Zayyat al-Taddifi *al -Tashawwuf wa Rijāl al-Tasawwuf*, éd. Abouq Freij, Rabat 1984 Ibn Qunfudh, cité plus haut

(52) un document Hagiologique..., p.210

(53) v.al-Wafrani, op. Cit. pp.3 sqq

(54) Le choix de Marrakech comme capitale des étudiants ne saurait être, en effet, étran-

er à leur volonté d'être proche de leur base initiale: le Souss, avec tous ses atouts: humains, religieux, économiques, etc...

(55) v. Montagne, *Les Berbères et le Makhzen*, Paris, 1930, pp. 34-sqq; J.Berquie, *Structures...*, pp. 63 sqq-401 sqq.

(55 bis). G.Deverdun, *Marrakech des origines à 1912*, Rabat 1959, I. texte, p.455,v.*Rihlat al-wafid*, éd SIDKI ALL (polycopié) p.332;333; sur le Jihad et son importance à l'époque considérée. v.M. Hiji, *al-Haraka al-Fikriya bi-al Magrib fi ahadi as-Saadiyyin* t.1 Fédala, 1977 pp.197-216.

(56) Son chef, Yahia Ibn Abd al-Munim, à la tête de son contingent constitué essentiellement de montagnards occupa Marrakech pendant un certain temps v. *Istiqsâ*, t. VI pp. 32 sqq 60 sqq.

(57) v. *Istiqsâ*, t. VI, pp.78 sqq; Mohamed al-Mukhtar al-Susi, *Iligh Qadiman, Wa Hadithan*, Rabat, 1966, I vol. 361 q.

(58) *Istiqsâ*, VI, p. 96 sqq. Mohamed Hiji al-Zawiya al Dilaiya Rabat, 1964, I vol. 300p

(59) v. *Histoire du Maroc*, (Collectif) pp. 235sqg 244; sq 259 sqq. ; Magali Morsy, *Les Ahansala, Examen du rôle historique d'une famille maraboutique de l'Atlas marocain*, Paris-Mouton, 1972 p.32 sqq

(60) v. *Istiqsâ*-VI,PP.99 sqq

(61) v. *Istiqsâ* VII,P.17 sq

(62) Voir la réponse des dilaites à la lettre de Mohamed al-Chaykh Ben Zaydan dans *Istiqsâ*, VI, p. 102 ; v.aussi Mohamed al-Mukhtar al-Susi, *Iligh*, pp: 123 sqq., 268 sqq

(63) Son armée est essentiellement composée de Abids esclaves noirs et de tribus makhzen. *Guich*, v. *Histoire du Maroc*, (Collectif) pp. 242 sqq.

(64) v. *Histoire du Maroc*, (Collectif) p.262

(65) v. Magali Morsy, *Les Ahansala*...p. 30

(66) v. *La Rihla du Marabout de Tasaft*, trad. C. Justinard, I vol, 212 p; Paris, 1940

(67) v. Magali Morsy, *Les Ahansala*...p. 30

(68) v. R. Montagne, " Un Episode de la " Siba " berbère au XVIII<sup>e</sup> siècle " dans *Homages*, Tome 28, année 1941; Fascicule Unique, p. 87 ; H. Terrasse, " A propos de la " Rihla " du Marabout de Tasaft " in *Revue Africaine*, 1942 p. 60 ; id. *Histoire du Maroc*, II p. 363

(69) v. *Histoire du Maroc* (Collectif), p. 243; H Terrasse, *Histoire...* II, pp. 260-sqq

(70) Ibid, p. 244; v. aussi Ch. -A. Julien, op ; cit. II; p.240

(71) Ibid, p.242-243; v.aussi Ch.-A Julien, Op.Cit II,pp. 229 sqq

(72) v. *Istiqsâ*, VII, pp. 61 sq. 66, 68, 70, 78, sqq ch-A Julien, op. cit, II pp. 231, 240; l'article de M. Morsy sur My-Ismaïl in *les Africains*, Paris, 1977 T. IV pp 131-163

(73) *Histoire du Maroc*, (Collectif) , p.243

(74) v. La carte éditée par M. Morsy dans son article précédemment cité (n. 72) p. 136-137.

(75) v. *Istiqsâ*; VII, pp. 46, 49,50;68-69,90 sqq., 96.

(76) Des exemples très éloquentes sur toutes ces pratiques se trouvent explicitement dans *la Rihla de Tasaft*; et dans *les Berbères et le Makhzen* de R. Montagne.

(77) Il est, peut-être intéressant de rappeler que cette opposition ne constitue point un comportement spécifique d'une société donnée, mais plutôt une réaction objective répondant à un stade déterminé de l'évolution des communautés paysannes. A ce propos H. Lefebvre écrit ceci: " Comme toute réalité historique, la communauté paysanne s'est développée, affermie, dissoute. Dans quelles conditions? Tel est le problème historique, pris dans toute son ampleur. Nous commençons à reconstituer cette histoire, à entrevoir par exemple les luttes acharnées, les combats menés par les communautés paysannes contre les forces extérieures, contre la féodalité au Moyen-Age, contre l'Etat centralisé par la suite..." " *la communauté paysanne et ses problèmes historico-sociologiques* ", dans *Cahiers Internationaux de Sociologie*, vol. VI, cahier double, 4<sup>e</sup> année 1949,p. 97.



## LA ZAWIYA DE TASAFT\*

### AVERTISSEMENT AU LECTEUR

Dans cette étude, nous nous proposons d'esquisser un bref aperçu sur la Zawiya de Tasaft au XVIII<sup>e</sup> siècle. La source essentielle de nos informations sur ce sujet est un manuscrit composé aux environs de 1737, par Abdallah ben Brahim, fils du Shaykh de ladite Zawiya. Ce livre porte le titre suivant: *Rihlat al-Wafid fi Akhbar Hidjrat al-Walid fi Hadhihi al-Adjbal bi idhni al-Wahid*. La copie utilisée était conservée à la Bibliothèque Zidaniya à Meknès. Actuellement elle est à la Bibliothèque Royale de Rabat, cataloguée sous le numéro 11875 Z.

Nous signalons, par ailleurs, que la copie de la Bibliothèque Générale de Rabat, qui porte le numéro 1607 D, est vraisemblablement celle que le colonel Justinard a traduite en français. La traduction a été publiée sous le titre suivant: " *La Rihla du Marabout de Tasaft: Sidi Mohammed (sic) ben Haj Brahim ez-Zerhouni, notes sur l'histoire de l'Atlas. Texte arabe du XVIII<sup>e</sup> siècle, traduit et annoté par le colonel Justinard* ", 1 vol, in 8° de 212 p. et 2 cartes. (Publications de la section Historique du Maroc. Documents d'Histoire et de Géographie Marocaine, Geuthner, Paris, 1940).

Notons, à cette occasion, que la traduction du Colonel Justinard n'est pas intégrale et que le nom de l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* est " Abdallah " et non pas " Mohammed " comme l'a cru le traducteur. Il faut reconnaître, cependant, que la publication de la traduction française de la *Rihla* a beaucoup

\* Étude publiée dans Hespéris-Famuda vol. XX VI- XXVII fascicule unique 1988-1989

contribué à élargir nos connaissances sur l'histoire des communautés de l'Atlas de Marrakech. Elle a donné lieu, en outre, à deux intéressants articles. L'un écrit par Robert Montagne: " *Un épisode de la " Siba " berbère au XVIII<sup>e</sup> siècle, d'après la Rihlat de Sidi Mohammed ez-Zerhouni de Tasaft* " in Hespéris, Tome 28, année 1941, Fascicule unique, pp. 85-97; et l'autre par Henri Terrasse: *A propos de la " Rihla " du Marabout de Tasaft*, in Revue Africaine, 1942, PP. 56-71.

Pour plus de détails sur le manuscrit de *Rihlat al-Wafid*, le lecteur est prié de se reporter à notre article: " *Musahama fi al-Tarif bi Makhtut Rihlat al-Wafid* ", dans: " *Majallat Kuliyat al-Adab wa al-Ulum al-Insaniya* ", n° 13, Rabat, 1987, pp.267-281. (publiée par la Faculté des Lettres de Rabat).

Afin de rendre les notes de cet article plus intelligibles, nous avons jugé utile de faire les remarques suivantes:

1) Le terme "texte" renvoie au manuscrit de *Rihlat al-wafid* de la bibliothèque Royale du Rabat

2) Le mot "Rihla" accompagné par le nom du colonel Justinard, renvoie à la traduction française de *Rihlat al-wafid*.

## 1. POSITION GÉOGRAPHIQUE DE LA ZAWIYA DE TASAFT(1)

La cuvette de Talat n-Yaakub(2), contenant Tinnel et Tasaft, est située dans la vallée de Nffis, à cent kilomètres environ au sud de Marrakech. A mi-chemin entre la plaine du Souss au sud, et celle du Hawz de Marrakech au nord, elle occupe, par conséquent, une position géographique inestimable.

Il est évident que le Souss et Marrakech représentent respectivement, jusqu'à une date récente, deux hauts lieux de l'histoire marocaine. La vallée de Nffis constitue le plus court chemin les reliant, une sorte de trait d'union qui, quelquefois, s'impose comme point culminant de l'histoire nationale. Tinnel plus que n'importe quel autre site historique au Maroc, reste toujours le symbole d'une histoire glorieuse.

Talat n-Yaakub est un espace insolite au milieu des sommets les plus élevés de l'Atlas marocain, une vaste dépression en forme de glacis qui dissipe cette impression d'étouffement que l'on a dans toutes les autres parties de la vallée. Les terres arables y sont relativement disponibles. L'eau nécessaire à l'irrigation ne pose guère de problèmes sérieux.

Entourée d'une sorte de hautes murailles montagneuses que seules les vallées d'Igwdmt, d'Aghwbar et d'Agwdis prolongent, les deux premières

vers le Sud-Ouest, la dernière vers l'Est, elle n'est isolée ni des vallées avoisinantes ni du reste du pays. En effet, plusieurs pistes montagneuses y mènent. A titre d'exemple nous citerons entre autres: celle qui passe par la vallée de Nffis, vers Marrakech, l'autre par Tizi n-Imiri pour aboutir à Igd-miwn, Amzniz et le bassin du Tansift..., une vers le Souss et par là vers le Dra et Tafilalt voire l'Orient, celle-là emprunte Tizi n-Wishddan. Enfin, il y a celle qui traverse Ugwdmt pour aller à Aghwbar, Ida U-Zddagh, Isksaw-an, Ida U-Mehmud et le reste de l'Atlas Occidental.

Aucune de ces pistes, excepté l'avant dernière, ne saurait permettre, en cas de conflit, le passage facile à des troupes nombreuses. L'endroit est, par conséquent, défendable même avec peu de moyens. Ce sont peut-être là des atouts qui, ajoutés aux facteurs humains, font que cette partie de la montagne a joué un rôle historique important (3).

## 2-LA ZAWIYA ET SON ORIGINE

La Zawiya de Tasaft, fait partie d'un village portant le même nom et qui lui-même, appartient à un ensemble de villages situés aux abords de l'Asif-n-Tasaft. Le tout est dénommé: **Tasaft**. Située au niveau de Tinnel du côté Est, la Zawiya de Tasaft se cache derrière le mont **Irks** qui se dresse abruptement en face de Tinnel, sur la rive droite de l'Asif n-Nffis(4). Elle occupe un endroit rocheux de la pente Nord-Est de l'Irks, dominant ainsi l'Asif-n- Tasaft et les terrasses de part et d'autre de son lit.

La Zawiya de Tasaft est fondée, selon l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* en (1007 H/1598 J-C)(5). Le fondateur en est le shaykh sidi Ahmed ben Muhammed al-Ifrani(6) que les gens du pays appellent sidi Hmad U-M'hend. Son maître spirituel est le shaykh Abu-L-Kasim ben Abd'ar-Razzak, dont la zawiya se trouve près de Tamggrut (7). Il aurait suivi son enseignement, pendant plusieurs années, avant de venir s'installer définitivement à Tasaft (8). Quant à la filiation du shaykh de Tasaft, antérieure à Muhammed al-Ifrani, nous reconnaissons, avec regret, qu'elle nous échappe complètement. Elle aurait sûrement contribué, si, elle était connue à apporter les éclaircissements souhaités sur la famille de Tasaft.

## 3- LA ZAWIYA AU XVIII<sup>e</sup> SIÈCLE (9)

### A.D Hadj Ibrahim dit azzarhuni(10)

L'homme qui était, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, responsable de la zawiya de



Tasaft est Hadj Brahim ben Muhammed ben Abd ar-Rahman ben Ahmed ben Muhammed al-Ifrani(11). Il est né à Tasaft en 1070 H/1659-I-C (12). Sa mort est survenue au début de l'année 1134 H/1722 J-C à l'âge de 63 ans. Son tombeau se trouve à Amgmis, dans le pays des Ida U-Msatug, à côté de celui de sidi Umar ben Yaâkub ar-Regragi (13). Jusqu'ici, tout est clair. Cependant, le surnom " azzarhuni " que porte Hadj Brahim, nous pose un problème auquel nous essayons d'apporter des éléments d'explication possible.

En lisant la *Rihlat al-Wafid*, on se rend compte que Hadj Brahim est surnommé Azzarhuni dans presque toutes les lettres qui lui ont été adressées. Cela est d'autant plus énigmatique que son ancêtre, fondateur de la Zawiya, en porte un, tout à fait différent (14). Par contre, la *Rihlat-Al-wafid* ne contient aucun indice permettant d'affirmer que les gens du pays l'appellent ainsi. Mais puisque son grand père Abd ar-Rahman, est désigné, lui aussi, par le même surnom (15), on peut dire que cela constitue déjà, pour Hadj Brahim une justification valable.

Peut-on en trouver une pour Abd ar-Rahman dont le grand père est Ifrani et non pas azzarhuni? Tout ce que nous osons avancer pour le moment à défaut de plus de précision, c'est l'ébauche d'une solution qui nous paraît assez suggestive. Il est évident que la famille de Tasaft ne peut avoir deux origines différentes. Nous sommes donc enclins, par la logique des choses, à retenir la première comme étant plus véridique que la deuxième. Nous savons par l'établissement d'analogies avec des cas similaires d'aujourd'hui et d'antan, qu'un Ifrani, par exemple, qui vit et meurt à Ifrane ne peut être qu'originaire d'Ifrane. Cela veut dire que Muhammed al-Ifrani ne peut être qu'originaire d'Ifrane. Cela veut dire que Muhammed al-Ifrani, s'il est de *Azzarhuni*, par exemple, les gens d'Ifrane l'auraient appelé Azzarhuni et non pas al-Ifrani.

D'autre part, on pourrait, à la rigueur, l'appeler Ifrani s'il avait fait un séjour prolongé à Ifrane, bien qu'il n'en fût pas originaire; mais cela n'arrive, en général, que lorsqu'il s'installe ailleurs. Encore faut-il ajouter que dans les cas semblables, on précise souvent la nature de l'appartenance d'une personne à un pays, une ville ou un village...en disant, par exemple, Ifrani par naissance (aslane), Zarhuni par résidence (maskanane)(16).

Par conséquent, nous pouvons supposer que le surnom de Abd ar-Rahman lui aurait été attribué après une résidence quelconque à Zarhuni (17). Hadj Brahim aurait trouvé dans les papiers (18) de son grand père

qu'on le surnommait azzarhuni, cela suffirait pour qu'il l'adoptât, à son tour, sans se poser de questions (19). La *Rihlat al-wafid* consacrerait ce surnom, quoiqu'il soit vraisemblablement erroné.

La *Rihla al-wafid* nous présente Hadj Brahim comme étant profondément croyant en la providence divine, d'une endurance exemplaire(20), modeste (21), méfiant(22), généreux (23), et habile(24). Mais elle ne nous renseigne ni sur sa formation, ni sur son rôle dans le domaine de l'enseignement à la Zawiya. Toute fois, en s'appuyant sur quelques indications qu'on y relève, on est plutôt enclin à considérer qu'il est d'une formation modeste. En effet, nous avons remarqué que c'est son fils Abd-Allah qui lit les lettres que son père reçoit(25) à l'exception d'une seule (26). Encore, faut-il préciser que rien, dans la *Rihlat al-wafid* ne prouve que c'est lui qui en fait la lecture(27). Cette formation serait donc réduite au maximum, c'est-à-dire qu'il n'a pas étudié l'Arabe classique. Il se serait contenté du Coran appris par coeur(28).

Pour toutes ces raisons, nous croyons pouvoir dire que son rôle dans le domaine de l'enseignement se limite à apprendre aux élèves l'alphabet et le Coran, qu'il est, par contre, entièrement responsable de l'enseignement spirituel des adeptes (fukara-s) de la Zawiya (29).

### 3.2) La famille de Tasaft (30)

A l'époque qui nous intéresse, la famille de Tasaft se compose de deux branches, l'une constituée par le ménage de Hadj Brahim, l'autre par celui de son frère Hadj Lahsen(31). Ce dernier, tel qu'on le perçoit à travers la *Rihlat al-Wafid* est en quelque sorte " l'ouvrier " de la famille, c'est-à-dire, qu'il assume la responsabilité de gérer les biens de la Zawiya(32), laissant ainsi à son frère Hadj Brahim la responsabilité morale et éducative(33). Malgré cela, les deux frères ne vivent pas dans la même demeure(34). Leurs biens ne seraient pas non plus regroupés en une propriété commune. C'est, du moins, ce qui ressort d'une allusion faite aux biens de l'un et de l'autre, lors de l'arrivée des troupes Makhzen dans la vallée de Nffis(35). En réalité, ce problème n'est pas facile à résoudre parceque cette allusion n'est pas suffisante pour justifier la conclusion qui en découle. Pour le moment, faute de renseignements complémentaires, évitons de trancher ce problème. Disons simplement que, pendant les années de crise décrites par la *Rihlat al-wafid*, ce problème ne se pose pas, étant donné que c'est Hadj Lahsen qui s'occupe des biens de la Zawiya durant l'absence de son frère (36).

En ce qui concerne la petite famille de Hadj Lahsen, il faut avouer que la *Rihlat al-wafid* n'en parle guère(37). Par conséquent, nous sommes acculés à en faire autant, et par là, nous priver de faire une comparaison utile entre cette famille et celle de son frère Hadj Brahim.

Par contre, la famille de Hadj Brahim, grâce aux indications qu'en donne, fortuitement du reste, son fils Abd-Allah, l'auteur de la *Rihlat al-Wafid*, apparaît moins mystérieuse que celle de son frère Hadj Lahsen. Ainsi nous savons qu'elle est nombreuse(38), qu'elle est constituée des trois épouses de Hadj brahim(39), ses enfants, garçons et filles(40) dont le nombre n'est pas précisé(41). A ceux-là il faut ajouter d'autres personnes vivant à la Zawiya telles que les tantes-paternelles et maternelles de l'auteur, les épouses de ses frères, des servantes et des esclaves (*ima* et *wisfane*) (42).

Trois de ses filles mariées ont épousé des hommes étrangers à la vallée de Nffis. Elles sont respectivement à Tagbulant(43), à Tafilalt des Ayt Taimment(44) et à Ifrugwn (45). Tous ses gendres appartiennent à des familles relativement aisées.

Nous pouvons donc imaginer l'importance du train de vie que mène une famille aussi nombreuse que celle de Hadj Brahim. D'autant plus que la Zawiya accueille toujours des gens venus de partout et reçoit nécessairement toutes sortes de visiteurs qu'on doit souvent nourrir et loger(46). Comment arrive-t-on donc à répondre aux besoins grandissantes d'une Zawiya vraisemblablement en expansion au début du XVIII<sup>e</sup> siècle?

### 3.3. Les biens de la Zawiya

Il faut dire qu'à cette époque, la Zawiya de Tasafi n'était pas encore arrivée à accumuler une richesse importante lui permettant de développer son influence dans la région (47). Néanmoins, les rares informations que fournit la *Rihlat al-Wafid* à ce sujet, suffisent déjà pour apprécier l'étendue relative de ses biens, aussi bien à l'intérieur qu'à l'extérieur de la vallée de Nffis(48). Nous savons ainsi que la Zawiya possède cinq maisons dont trois sont à Tasafi(49); une à Taswakt en amont de Tinnel(50), et la dernière sur le chemin qui mène de Tasafi à Tinnel(51). En dehors de la vallée, il y a bien sûr celle d'Amginis, lieu d'exil de Hadj Brahim et sa famille(52) et deux autres chez les Igdmawen(53). La description de la maison de Taswakt, que nous trouvons dans les pages 104 et 105 de la *Rihlat al-wafid* et les biens mentionnés signalés dans celle de Tasafi(54), font penser aux maisons de grand-

cierds plutôt qu'à celles des paysans moyens de la région. Cela dit, il est évident que les maisons et ce qu'elles contiennent ne sont que le fruit d'une richesse produite par l'exploitation de la terre et l'élevage(55).

Voyons ce secteur tel qu'il se manifeste à travers la *Rihla*. Bien entendu, nous estimons que tout ce que nous allons évoquer ici n'est qu'une petite partie d'un tout plus important qu'il ne paraît.

Commençons tout d'abord par ses propriétés en dehors de la vallée, car elles revêtent, à notre sens, un double intérêt: celui bien sûr, qui nous permet de mesurer l'ampleur de ces biens, mais aussi celui, plus important encore, consistant à nous donner une idée sur l'étendue de son influence et de son action en tant que zawiya. L'endroit le plus éloigné, signalé par la *Rihla*, est le pays des zemran au Nord-Est de Marrakech, où les fukaha de la zawiya de Tasafi entretiennent un troupeau de moutons lui appartenant(56). Ensuite, à Kik des Iskwian; à trente kilomètres environ, au Sud de Marrakech, elle a des terres qu'elles fait valoir indirectement, bien entendu(57). Et juste à côté du Kik, à Imarghen, elle exploite une saline que les Imarighen-s lui auraient cédée (58). A al-Krakeb, chez les Iwzgiten, voisins des Iskwian du Kik, il y a des céréales de la zawiya sur l'acquisition desquelles on ne peut se prononcer. S'agit-il de l'exploitation d'une propriété, ou tout simplement d'une donation en nature faite par les fukaha du pays ? (59). A Amzmiz, la zawiya a des vergers et des oliviers, ainsi qu'au lieu dit azru n-Ayt Hssun (60).

Il faut remarquer que tous ces biens se trouvent sur le versant Nord de l'Atlas, alors que rien de ce genre n'est signalé sur l'autre, celui du Souss, quoique plus proche et plus disposé à en avoir, et ce pour des raisons multiples. Citons entre autres, la facilité de communiquer, l'intensité des relations culturelles dues en particulier au respect séculaire dont jouit le Sus chez les habitants de cette partie de *Dra*(61). Les déplacements de l'auteur de la *Rihlat al-wafid* qui y sont fréquents, l'attestent.

Pourquoi donc cette absence totale que ne conteste qu'une phrase prononcée chez les Ayt Iggit? En recevant Abd-Allah ben Hadj Brahim et son oncle Hadj Lahsen, les Ayt Iggit leur disent: " Soyez les bienvenus, notre pays est le pays du *Shaykh*, votre ancêtre, n'y craignez rien." (62). Bien entendu, l'expression peut être une simple formule de courtoisie, mais elle laisse entendre que la zawiya de Tasafi n'en est pas tout à fait absente. Cependant, le fait que la *Rihlat al-Wafid* ne contienne aucune allusion à d'éventuelles propriétés de la Zawiya de Tasafi dans le Haut-Souss, suscite, néanmoins, quelque



doute sur leur existence. La seule explication qu'on puisse avancer pour cette question consiste à prendre en considération l'existence sur place de plusieurs *zawiya* locales. Ce facteur, à notre avis aurait été fondamental, vu la densité de la population, d'une part, et l'insuffisance des sources de richesse d'autre part. Cet état de choses, que justifient, vraisemblablement des raisons objectives autres qu'une volonté latente, de la part de *shaykh* respectifs de la *zawiya* de Tasaft, d'implanter dans le Dir Nord, l'existence morale et matérielle de leur *zawiya*, mérite malgré tout, d'être envisagé afin d'épuiser toutes les suggestions qu'il peut offrir, chose que nous n'avons nullement l'intention de faire ici(63).

Si nous revenons à la vallée de Nffis, et à Tasaft et ses environs, plus exactement, pour y reconnaître les biens de la *zawiya* autres que ceux déjà indiqués, nous éprouvons, hélas, une certaine déception. En effet, la *Rihlat al-Wafid* n'est pas très édifiante sur ce plan-là. Toutefois, grâce au peu de renseignements qu'elle offre, on peut dire, sans risque d'erreur majeur, qu'ils ne sont pas des moindres, d'autant plus que tout ce qu'elle possède à l'extérieur de Nffis n'aurait pas suffi à lui seul, à subvenir aux besoins de la *zawiya* tels qu'ils se présentent plus haut. Par conséquent, il y a lieu de croire que ses propriétés dans la vallée l'emportent de loin sur celles du Dir Nord.

Essayons maintenant d'apporter quelques preuves. Après avoir quitté leur *zawiya*, les membres de la famille de Tasaft se dirigent vers le fameux *Aghwbar* pour s'y réfugier. Ils laissent ainsi derrière eux tous leurs biens sauf un troupeau de moutons de six cents têtes sauvé des troupes Makhzen par le berger de la *zawiya*(64), et trois petites pièces d'argent (*Udjuh*) que Hadj Brahim a prises avec lui(65).

Cette petite somme n'est pas la totalité de ce qu'il possède en matière d'argent, d'ailleurs, on le laisse même entendre, puisque l'auteur de la *Rihla* ajoute que son père a laissé tout (l'argent) à la *zawiya*(66). Malgré cela, dit-il, la famille n'a besoin de rien durant son exil, grâce au troupeau dont on a parlé(67).

Une fois arrivée à Tasaft, la *Mahalla* commence à détruire les champs de la *zawiya*, ses oliviers et ses raisins secs, selon l'expression de l'auteur(68). L'importance de ces biens est traduite par la grande quantité de cerueles d'huile et de raisins secs, que la *zawiya* récolte(69). Elle est aussi attestée par le fait que Hadj lahsen demande aux habitants de Tasaft et de ses environs d'aider en *Thawzi* à labourer les terres de la *zawiya*; *Thawzi* signifie la partie

pation commune et gratuite à un travail déterminé. Dans le cas des labours, cette participation comprend aussi les charmes et l'attelage(70). Bien entendu, la demande d'une telle aide ne peut avoir lieu que dans le cas où les champs à labourer sont si nombreux que les seuls moyens dont dispose la *zawiya* ne suffisent pas à effectuer à temps le travail voulu.

Nous voyons donc que la *zawiya* de Tasaft n'est point une *zawiya* chétive, telle qu'on peut le croire, vu la pauvreté générale de la montagne où elle se trouve. En effet, dans cette montagne, la *zawiya*, avec tout ce qu'elle possède apparaît très riche par rapport aux habitants, y compris les Imgharen.

" Vos maisons n'ont pas d'égal dans toute la vallée de Nffis... ", ces paroles sont adressées par un Caïd Makhzen, à Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft(71). Un troupeau de moutons comptant six cents têtes représente jusqu'à nos jours dans l'*Adrar n-Dri* (Haut-Atlas), une véritable fortune rarement amassée. Cela nous amène à dire que la *zawiya* de Tasaft n'était pas un simple centre religieux se contentant du minimum vital pour s'acquitter de son devoir religieux, mais bien un propriétaire susceptible d'agrandir son domaine de sorte qu'il puisse éventuellement nuire au pouvoir central. Sont-ce là les raisons qui ont poussé le Pacha de Marrakech à envahir la vallée de Nffis? Nous verrons plus tard que la question n'est pas tout à fait sans fondement car sa réponse ne sera pas entièrement négative.

### 3.4. L'enseignement dans la *Zawiya*

Tout incite à croire que la *zawiya* de Tasaft était, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, un centre d'enseignement non négligeable. Les quelques allusions que nous avons pu dégager de la *Rihla*, malgré leur insuffisance, le prouvent clairement. Toutefois, les centres d'intérêt de cet enseignement ne nous sont guère connus.

L'auteur de la *Rihlat al-Wafid* a totalement négligé d'en donner des précisions utiles. Nous sommes par conséquent, astreint à en reconstituer une image approximative, en complétant les quelques données dont nous disposons par des références à ce qui fut l'essentiel de l'enseignement à l'époque(72).

L'enseignement dans la *zawiya* de Tasaft comprend vraisemblablement, à cette époque deux branches:

doute sur leur existence. La seule explication qu'on puisse avancer pour cette question consiste à prendre en considération l'existence sur place de plusieurs *zawiya* locales. Ce facteur, à notre avis aurait été fondamental, vu la densité de la population, d'une part, et l'insuffisance des sources de richesse d'autre part. Cet état de choses, que justifient, vraisemblablement des raisons objectives autres qu'une volonté latente, de la part de *shaykh* respectifs de la *zawiya* de Tasaft, d'implanter dans le Dir Nord, l'existence morale et matérielle de leur *zawiya*, mérite malgré tout, d'être envisagé afin d'épuiser toutes les suggestions qu'il peut offrir, chose que nous n'avons nullement l'intention de faire ici(63).

Si nous revenons à la vallée de Nffis, et à Tasaft et ses environs, plus exactement, pour y reconnaître les biens de la *zawiya* autres que ceux déjà indiqués, nous éprouvons, hélas, une certaine déception. En effet, la *Rihlat al-Wafid* n'est pas très édifiante sur ce plan-là. Toutefois, grâce au peu de renseignements qu'elle offre, on peut dire, sans risque d'erreur majeur, qu'ils ne sont pas des moindres, d'autant plus que tout ce qu'elle possède à l'extérieur de Nffis n'aurait pas suffi à lui seul, à subvenir aux besoins de la *zawiya* tels qu'ils se présentent plus haut. Par conséquent, il y a lieu de croire que ses propriétés dans la vallée l'emportent de loin sur celles du Dir Nord.

Essayons maintenant d'apporter quelques preuves. Après avoir quitté leur *zawiya*, les membres de la famille de Tasaft se dirigent vers le fameux *Aghwbar* pour s'y réfugier. Ils laissent ainsi derrière eux tous leurs biens sauf un troupeau de moutons de six cents têtes sauvé des troupes Makhzen par le berger de la *zawiya*(64), et trois petites pièces d'argent (*Udjuh*) que Hadj Brahim a prises avec lui(65).

Cette petite somme n'est pas la totalité de ce qu'il possède en matière d'argent, d'ailleurs, on le laisse même entendre, puisque l'auteur de la *Rihla* ajoute que son père a laissé tout (l'argent) à la *zawiya*(66). Malgré cela, dit-il, la famille n'a besoin de rien durant son exil, grâce au troupeau dont on a parlé(67).

Une fois arrivée à Tasaft, la **Mahalla** commence à détruire les champs de la *zawiya*, ses oliviers et ses raisins secs, selon l'expression de l'auteur(68). L'importance de ces biens est traduite par la grande quantité de cerueles d'huile et de raisins secs, que la *zawiya* récolte(69). Elle est aussi attestée par le fait que Hadj Lahsen demande aux habitants de Tasaft et de ses environs d'aider en *Thawzi* à labourer les terres de la *zawiya*; *Thawzi* signifie la partie

pation commune et gratuite à un travail déterminé. Dans le cas des labours, cette participation comprend aussi les charrues et l'attelage(70). Bien entendu, la demande d'une telle aide ne peut avoir lieu que dans le cas où les champs à labourer sont si nombreux que les seuls moyens dont dispose la *zawiya* ne suffisent pas à effectuer à temps le travail voulu.

Nous voyons donc que la *zawiya* de Tasaft n'est point une *zawiya* chétive, telle qu'on peut le croire, vu la pauvreté générale de la montagne où elle se trouve. En effet, dans cette montagne, la *zawiya*, avec tout ce qu'elle possède apparaît très riche par rapport aux habitants, y compris les Imgharen.

" Vos maisons n'ont pas d'égal dans toute la vallée de Nffis... ", ces paroles sont adressées par un Caïd Makhzen, à Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft(71). Un troupeau de moutons comptant six cents têtes représente jusqu'à nos jours dans l'*Adrar n-Dri* (Haut-Atlas), une véritable fortune rarement amassée. Cela nous amène à dire que la *zawiya* de Tasaft n'était pas un simple centre religieux se contentant du minimum vital pour s'acquitter de son devoir religieux, mais bien un propriétaire susceptible d'agrandir son domaine de sorte qu'il puisse éventuellement nuire au pouvoir central. Sont-ce là les raisons qui ont poussé le Pacha de Marrakech à envahir la vallée de Nffis? Nous verrons plus tard que la question n'est pas tout à fait sans fondement car sa réponse ne sera pas entièrement négative.

### 3.4. L'enseignement dans la *Zawiya*

Tout incite à croire que la *zawiya* de Tasaft était, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle, un centre d'enseignement non négligeable. Les quelques allusions que nous avons pu dégager de la *Rihla*, malgré leur insuffisance, le prouvent clairement. Toutefois, les centres d'intérêt de cet enseignement ne nous sont guère connus.

L'auteur de la *Rihlat al-Wafid* a totalement négligé d'en donner des précisions utiles. Nous sommes par conséquent, astreint à en reconstituer une image approximative, en complétant les quelques données dont nous disposons par des références à ce qui fut l'essentiel de l'enseignement à l'époque(72).

L'enseignement dans la *zawiya* de Tasaft comprend vraisemblablement, à cette époque deux branches:



## A) Les sciences religieuses

## B) L'éducation spirituelle (73).

Ces deux types d'enseignement se complètent, à notre sens, dans la mesure où le premier assure, en quelque sorte, la formation des "cadres intellectuels" nécessaires à la continuité du rayonnement de la *zawiya*, tandis que le second facilite le recrutement des pourvoyeurs de fonds nécessaires pour la subsistance du premier (74). Ils se complètent aussi en ce sens qu'ils contribuent respectivement à inciter des gens d'âges différents, par des moyens appropriés, à la vie religieuse qui constitue l'objectif essentiel d'une *zawiya*. Procédons, à présent, à l'examen de chacun des deux volets de l'enseignement en question.

## A) Les sciences religieuses

À l'époque que nous étudions, toutes les matières enseignées ne le sont que dans la mesure où elles aboutissent à l'approfondissement de la connaissance religieuse des individus. Par sciences religieuses, il faut donc entendre, outre celles proprement religieuses telles que le *Hadith*, le *Tafsir*, le *Fikh*, etc., les sciences de la langue, les mathématiques, l'astronomie...

Le programme de l'école de Tasaft ne devrait pas faire exception à cette conception. Ainsi imaginons-nous les enfants inscrits à la "*Timzgida*" de la *zawiya*. Ils commencent, comme on le fait encore aujourd'hui, par l'apprentissage de l'alphabet, puis du Coran, jusqu'à ce que l'on puisse le réciter entièrement par cœur, ensuite, vient le tour de la grammaire. Cette dernière matière commence généralement par le traité d'Ibn Mâlik connu sous le titre de "*Alfiat Ibn Malik*" (75), complété par l'étude de différents commentaires dont il fait l'objet. Simultanément on fait ses débuts en d'autres matières dont l'enseignement est disponible.

Dans le cas de Tasaft, nous ne savons pas si toutes les matières inscrites dans le programme de l'école traditionnelle marocaine y sont enseignées ou non. Mais il y a celles dont on est sûr qu'elles sont inscrites dans son programme. D'abord, il faut signaler celles du premier degré, à savoir l'alphabet, le Coran et la grammaire (76), parce qu'on ne peut pas imaginer leur absence dans une *madrasa* où l'on enseigne le sâlm (77) d'autant plus qu'il est plus facile de trouver les enseignants nécessaires pour le niveau primaire que d'en trouver pour le niveau supérieur.

En ce qui concerne les autres matières, nous sommes presque au quatuor-

moins trois parmi elles y sont enseignées: la langue, l'astronomie et les mathématiques; la première, parce que nous savons qu'il y a à la *zawiya* des *tolba* (78), qui ont le niveau suffisant pour rédiger une lettre en Arabe classique (79), car il ne suffit pas d'apprendre le Coran par cœur pour acquérir un tel niveau. En effet, la majorité des *tolba* de la région qui ne parle que Tamazight, leur langue maternelle, n'arrive guère à écrire ni à lire une lettre de ce genre (80).

D'un autre côté, parce que l'auteur de la *Rihla al-Wafid* nous dit qu'ils ont reçu (lui et les autres) des cours sur une partie du *Mukhtasar* (81). Or, il est certain qu'il est difficile de suivre de tels cours, sans avoir des connaissances valables en Arabe.

Quant à la deuxième et à la troisième matières, nous estimons qu'elles sont enseignées pour la simple raison qu'il y a, à la *zawiya*, un homme versé dans les deux matières (82). Enseignant résident, Muhammed ben Ali As-Sanhaji reste plus de quinze ans à Tasaft (83). D'autre part, les *tolba* de la vallée de Nfîs, ou du moins certains d'entre eux, semblent avoir maîtrisé des notions d'astronomie qu'il n'auraient acquises, semble-t-il que sur les nattes de la *zawiya* de Tasaft (84).

Les autres matières, tout particulièrement le *Hadith*, le *Tafsir* et le *Fikh*, ne font l'objet d'aucune indication susceptible de nous éclairer sur la place qu'elles tiennent à l'école de Tasaft. Toutefois, vu la place importante qu'elles occupent dans l'esprit des *fukaha* de toutes les époques, et au sein du programme de l'école traditionnelle en général (85), nous sommes enclins à admettre qu'elles sont enseignées d'une façon ou d'une autre. Mais la *Rihla* ne fait aucune allusion à la personne qui assurerait éventuellement l'enseignement de ces matières. Le père de l'auteur ne semble pas qualifié à cet effet pour des raisons que nous connaissons (86). Cependant, nous croyons que le *fakih* Sidi Abd ar-Rahman, ben Muhammed pourrait être l'homme qui s'en occupait, tout au moins avant la destruction de la *zawiya* (87).

Cela dit, rien n'empêche, d'ailleurs, que Sidi Muhammed ben Ali as-Sanhaji, cité plus haut, s'en soit occupé en partie du moins. Le fait qu'il soit versé dans l'astronomie, n'implique point, de sa part, l'ignorance du reste. Les raisons en sont, d'une part, le fait que l'astronomie constitue, dans le cadre des études traditionnelles, un degré d'études supérieur que l'on n'atteint, en principe, qu'après avoir acquis un certain niveau dans les autres domaines de la connaissance. Autrement dit, l'astronomie est une spécialité que l'on

## A) Les sciences religieuses

## B) L'éducation spirituelle (73).

Ces deux types d'enseignement se complètent, à notre sens, dans la mesure où le premier assure, en quelque sorte, la formation des "cadres intellectuels" nécessaires à la continuité du rayonnement de la *zawiya*, tandis que le second facilite le recrutement des pourvoyeurs de fonds nécessaires pour la subsistance du premier (74). Ils se complètent aussi en ce sens qu'ils contribuent respectivement à inciter des gens d'âges différents, par des moyens appropriés, à la vie religieuse qui constitue l'objectif essentiel d'une *zawiya*. Procédons, à présent, à l'examen de chacun des deux volets de l'enseignement en question.

## A) Les sciences religieuses

À l'époque que nous étudions, toutes les matières enseignées ne le sont que dans la mesure où elles aboutissent à l'approfondissement de la connaissance religieuse des individus. Par sciences religieuses, il faut donc entendre, outre celles proprement religieuses telles que le *Hadith*, le *Tafsir*, le *Fikh*, etc., les sciences de la langue, les mathématiques, l'astronomie...

Le programme de l'école de Tasaft ne devrait pas faire exception à cette conception. Ainsi imaginons-nous les enfants inscrits à la "*Timzgida*" de la *zawiya*. Ils commencent, comme on le fait encore aujourd'hui, par l'apprentissage de l'alphabet, puis du Coran, jusqu'à ce que l'on puisse le réciter entièrement par cœur, ensuite, vient le tour de la grammaire. Cette dernière matière commence généralement par le traité d'Ibn Mâlik connu sous le titre de "*Alfiat Ibn Malik*" (75), complété par l'étude de différents commentaires dont il fait l'objet. Simultanément on fait ses débuts en d'autres matières dont l'enseignement est disponible.

Dans le cas de Tasaft, nous ne savons pas si toutes les matières inscrites dans le programme de l'école traditionnelle marocaine y sont enseignées ou non. Mais il y a celles dont on est sûr qu'elles sont inscrites dans son programme. D'abord, il faut signaler celles du premier degré, à savoir l'alphabet, le Coran et la grammaire (76), parce qu'on ne peut pas imaginer leur absence dans une *madrasa* où l'on enseigne le sâlm (77) d'autant plus qu'il est plus facile de trouver les enseignants nécessaires pour le niveau primaire que d'en trouver pour le niveau supérieur.

En ce qui concerne les autres matières, nous sommes presque au quatuor

moins trois parmi elles y sont enseignées: la langue, l'astronomie et les mathématiques; la première, parce que nous savons qu'il y a à la *zawiya* des *tolba* (78), qui ont le niveau suffisant pour rédiger une lettre en Arabe classique (79), car il ne suffit pas d'apprendre le Coran par cœur pour acquérir un tel niveau. En effet, la majorité des *tolba* de la région qui ne parle que Tamazight, leur langue maternelle, n'arrive guère à écrire ni à lire une lettre de ce genre (80).

D'un autre côté, parce que l'auteur de la *Rihla al-Wafid* nous dit qu'ils ont reçu (lui et les autres) des cours sur une partie du *Mukhtasar* (81). Or, il est certain qu'il est difficile de suivre de tels cours, sans avoir des connaissances valables en Arabe.

Quant à la deuxième et à la troisième matières, nous estimons qu'elles sont enseignées pour la simple raison qu'il y a, à la *zawiya*, un homme versé dans les deux matières (82). Enseignant résident, Muhammed ben Ali As-Sanhaji reste plus de quinze ans à Tasaft (83). D'autre part, les *tolba* de la vallée de Nfîs, ou du moins certains d'entre eux, semblent avoir maîtrisé des notions d'astronomie qu'il n'auraient acquises, semble-t-il que sur les nattes de la *zawiya* de Tasaft (84).

Les autres matières, tout particulièrement le *Hadith*, le *Tafsir* et le *Fikh*, ne font l'objet d'aucune indication susceptible de nous éclairer sur la place qu'elles tiennent à l'école de Tasaft. Toutefois, vu la place importante qu'elles occupent dans l'esprit des *fukaha* de toutes les époques, et au sein du programme de l'école traditionnelle en général (85), nous sommes enclins à admettre qu'elles sont enseignées d'une façon ou d'une autre. Mais la *Rihla* ne fait aucune allusion à la personne qui assurerait éventuellement l'enseignement de ces matières. Le père de l'auteur ne semble pas qualifié à cet effet pour des raisons que nous connaissons (86). Cependant, nous croyons que le *fakih* Sidi Abd ar-Rahman, ben Muhammed pourrait être l'homme qui s'en occupait, tout au moins avant la destruction de la *zawiya* (87).

Cela dit, rien n'empêche, d'ailleurs, que Sidi Muhammed ben Ali as-Sanhaji, cité plus haut, s'en soit occupé en partie du moins. Le fait qu'il soit versé dans l'astronomie, n'implique point, de sa part, l'ignorance du reste. Les raisons en sont, d'une part, le fait que l'astronomie constitue, dans le cadre des études traditionnelles, un degré d'études supérieur que l'on n'atteint, en principe, qu'après avoir acquis un certain niveau dans les autres domaines de la connaissance. Autrement dit, l'astronomie est une spécialité que l'on



n'envisage généralement qu'après avoir obtenu la qualité de *fakih*. D'autre part, parce qu'à l'époque, à priori, les gens aspirent à connaître toutes les disciplines étudiées. Certains y sont d'ailleurs parvenus(88).

En tout état de cause, la zawiya de Tasaft semble dispenser un enseignement suffisamment qualifié pour y attirer de nombreux étudiants(89), même de l'extérieur de la vallée(90). Cependant tout laisse à croire que l'école de Tasaft, à l'époque où elle est détruite, n'en était qu'à ses débuts. Le malheur qui s'est abattu sur elle provoquera une régression dont elle ne se relèvera jamais.

La bibliothèque de la zawiya est, paraît-il intéressante(92), vu l'intérêt que portent les responsables de la zawiya à ce domaine(92).

L'annexion éventuelle de la bibliothèque de Timmel, l'aurait substantiellement enrichie(93). Mais n'en restera, après le passage de la *Mahalla*, que la partie confiée aux *hsafat* juste avant l'exode de la famille de Tasaft(94).

Quand à la méthode d'enseignement, la *Rihlat al-Wafid* n'en fait aucune mention. Nous pensons, toutefois, qu'elle ne diffère en rien de celle employée généralement dans les centres urbains (95). C'est une méthode qui consiste essentiellement à apprendre par coeur toutes les matières. La mémoire y joue donc le rôle fondamental. L'assimilation et la compréhension ne viennent qu'après, mais cela n'est pas à la portée de tout le monde(96). Néanmoins, une particularité non négligeable, se rapportant à la langue de l'enseignement, doit être signalée. En effet, si les textes sont généralement en arabe, la langue de l'enseignement ne saurait être que Tamazight, tout au moins, jusqu'à ce que les étudiants aient un niveau très poussé (97). Les conséquences pratiques et psychologiques d'une telle méthode seraient, à notre sens, très intéressantes à étudier dans la mesure où elles dévoileraient éventuellement les causes profondes d'un certain retard, remarqué chez les Imazighen sur le plan de la production intellectuelle(98).

### B) L'éducation spirituelle

Le *shaykh* initiateur du fondateur de la zawiya de Tasaft est, vraisemblablement, Sidi, Muhammed ben Abd ar-Razzak, " Notre *shaykh* et celui de nos ancêtres " écrit l'auteur de la *Rihla* (99). Par conséquent, la chaîne initiatique de la zawiya de Tasaft, rejoint celle d'Ibn Abd ar-Razzak de Tanger. L'éducation spirituelle qu'elle dispense est, elle aussi, conforme à celle adoptée par la zawiya de " Sid an-Nas " (100). Mais nous ne savons rien sur les

pratiques des *fukara* adeptes de la zawiya de Tasaft, ni sur le *wird* qu'on leur a communiqué (101).

Quoi qu'il en soit, la zawiya de Sidi Hmad U-Mhend (zawiya de Tasaft) compte parmi les habitants de Nffis un certain nombre d'adeptes qu'aucun indice ne nous permet d'estimer exactement (102). Il en existe aussi à l'extérieur de la vallée (103). Cela signifie, d'une façon claire, que son rayonnement dépasse largement le bassin du Nffis(104). Encore faut-il remarquer que cette influence, selon la *Rihlat al-Wafid* ne se manifeste que sur le versant Nord de *Drn* (105). Cela dit, l'impact de la zawiya sur ses adeptes, n'a pas atteint l'ampleur suffisante pour qu'ils soutiennent activement leur zawiya en difficulté (106). Leur désistement est profondément senti par l'auteur de la *Rihlat al-Wafid* qui ne cesse d'en parler avec amertume (107).

### 3.5. La Zawiya et les habitants

Nous avons vu qu'au bout d'un peu plus d'un siècle la zawiya de Tasaft est devenue relativement riche; nous allons voir ci-dessous que, par contre, son rôle social n'est guère proportionnel aux potentialités matériellement existantes (108). Commençons d'abord par les faits tels qu'ils se présentent dans la *Rihla*(109).

Ceux-ci peuvent être divisés en deux catégories, selon qu'ils ont eu lieu avant ou après la crise. Les rapports qu'elle relate peuvent, en effet, avoir été intensifiés par la crise, qui a pu aussi bien contribuer à les altérer. Quoi qu'il en soit, la *Rihlat al-Wafid* ne s'étend pas suffisamment sur la période d'avant la crise. Les renseignements la concernant sont, par conséquent trop insuffisants pour permettre d'apprécier la nature exacte des rapports entre la zawiya et les habitants. Mais on peut dire d'une manière générale, qu'avant l'intervention des troupes Makhzen dans la montagne de *Drn*, ces rapports se caractérisent surtout par le respect mutuel entre les uns et les autres, et une coexistence curieusement continue entre le chef de la zawiya d'une part, les Imaghuren (*shaykh*) et les dignitaires de la région d'autre part (110), comme si les deux pouvoirs se sentaient complémentaires, dans une région où le pouvoir Makhzen n'est que nominalelement présent. Est-ce là l'une des raisons de cet état de choses? (111).

A un autre niveau, c'est-à-dire au bas de l'échelle sociale, il semble que l'attitude des gens vis-à-vis de la zawiya, varie en raison de leur adhésion ou non, aux enseignements de la zawiya(112). Les *fukara* de la zawiya du

moins ceux qui se manifestent à travers la *Rihla al-wafid* sont généralement fidèles à leur zawiya: on les y trouve habituellement (113). Ils travaillent bénévolement pour elle (114), ils entretiennent ses biens là où ils sont (115), ils remplissent la fonction de messagers et d'informateurs... (116).

Toutefois, pendant la période de crise provoquée par le blocus et ensuite l'invasion de Nfis, le comportement d'une partie des habitants, y compris les *fukara*, à l'égard de la zawiya, s'est complètement modifié (117). Il ne s'agit pas seulement d'un abandon collectif de la zawiya et de ses gens par presque l'ensemble des habitants, mais encore d'un manque de respect et d'une attitude d'hostilité voire d'animosité (118). C'est ainsi que l'auteur de la *Rihla al-Wafid* raconte avec regret, qu'après la fuite de sa famille, à l'arrivée de la *Mahalla*, " des gens du pays avec les gens d'Unayn, entrèrent dans la zawiya et enlevèrent tout ce que nous y avions laissé: livres, tapis, couvertures, ustensiles de cuivre, les vaches, etc., dans notre maison et la maison de mon oncle, en haut et en bas. Ils brisèrent les caisses de livres, les coffres aux vêtements, Les vases précieux, ainsi que les dépôts des gens, tout, sauf le grain qui resta jusqu'à ce que les gens de la *Mahalla* l'eussent enlevé " (119).

Nous nous permettons de citer un autre passage à notre avis, plus significatif: " Mon oncle (l'oncle de l'auteur de la *Rihla*) dut quitter sa maison. Ses voisins l'entourèrent de tous côtés, lui achetant à vil prix ses charges d'olives et de raisins (secs). Dès qu'il eut quitté sa maison de la zawiya, voilà que les voisins emportèrent les portes et les poutres des terrasses " (120).

Quelle explication faut-il donner à cette conduite? Nous pensons qu'il vaut mieux y renoncer, pour le moment disons tout simplement que c'est ainsi que les gens du sud, en général, se conduisent envers les *shaykh* (Imgharen), les caïds, chaque fois qu'ils trouvent l'occasion de le faire (121). Si l'auteur de la *Rihla al-Wafid* ne donne à cela aucune explication, il ne fait pas de même, en ce qui concerne la réserve et la peur manifestées par les habitants de l'Aghwbar quand la famille de Tasaft rentre dans leur pays. " Je vis, dit-il, sur leurs visages l'indice de la crainte, en nous voyant nous diriger vers leur pays, parcequ'ils pensaient que tout ce que le Makhzen voulait de l'oued Nfis, c'était notre zawiya et ses gens, que, sans cela, il ne serait nullement entré dans ce pays, à plus forte raison, dans le pays d'Aghwbar " (122). Cette fois-ci, c'est clair, la peur serait à l'origine de ce sentiment tendant la zawiya, aux yeux des habitants, responsable de ce qui leur arrive. Mais cela n'est nullement suffisant pour expliquer cette défaillance quasi générale des

populations de Nfis en face des troupes Makhzen.

La défaillance morale, d'abord, qui entraîne ensuite la débandade de leurs milices devant ces mêmes troupes. Y-a-t-il un rapport entre cette attitude et la croyance illusoire des gens que le Pacha ne viserait que la zawiya, qu'ils considéraient déjà, non plus comme une institution religieuse avec tout ce que cela implique sur le plan social et politique, mais plutôt comme un gros propriétaire ressemblant largement aux Imgharen, chefs politiques des différents groupes de la vallée dont la soumission fait partie des objectifs Makhzen? Il faut dire que nous inclinons à l'admettre (123), sans pour autant le considérer comme étant le seul facteur responsable de cet état de choses. Nous l'admettons, d'une part, parce que les faits précédents le confirment incontestablement (124), d'autre part, par ce que tout le monde dans la vallée, sait que le chef de la zawiya entretient des liens amicaux avec tous les Imgharen de la région, que ces liens sont particulièrement étroits avec, l'Amghar Yahya U-Wakrim et le caïd fugitif Bu-abdelli, tous les deux recherchés par le Pacha (125). Par conséquent, ils savent que l'arrivée sur les lieux des forces makhzeniennes n'entraînera pas la destruction de la zawiya uniquement, mais aussi la désagrégation totale ou partielle des commandements des Imgharen. Or, il se trouve que ces derniers, devenus très puissants et autoritaires, se mettent à malmenier leurs concitoyens (126) à tel point que l'un de ces derniers, expulsé de son pays: *Arghen*, après avoir été privé de ses terres et de sa maison, par l'Amghar Yahya U-Wakrim, fait le voyage jusqu'à Meknès pour dénoncer au Sultan l'Amghar de son pays et la mine d'argent qu'il exploite à son propre compte (127).

Les responsables de la zawiya de Tasaft sont, vraisemblablement, conscients de l'hostilité et de l'indifférence des habitants de Nfis, à leur égard. C'est pour cette raison, peut-être, que Hadj Lahsen frère de Hadj Brahim de Tasaft demande au Pacha qu'il rencontre dans le Souss, de recommander, par écrit, aux gens de Nfis de labourer en *Tisizi* les terres de la zawiya (128) et de les laisser jouir, sans entrave ni opposition de qui que se soit, de tous leurs biens là où ils se trouvent (129). Cela constitue une preuve supplémentaire confirmant la dégradation des rapports zawiya-habitants pendant et après la crise. Le fait est d'autant plus significatif, que la zawiya préfère s'allier au Makhzen pour défendre ses intérêts et préserver ses biens tant convoités par les paysans (130). En effet, dans cette région montagneuse, il n'est guère possible d'augmenter ses propriétés foncières en particulier, par un



procédé autre que celui de les acquérir au détriment des autres propriétaires (131). Or, nous savons que, dans cette région, la terre revêt un caractère sacré chez l'ensemble des paysans. Par conséquent, sa cession n'intervient généralement que dans des conditions vraiment extraordinaires (132). Cela nous amène à croire, que les paysans dépossédés, n'ayant pas les moyens de récupérer leurs biens cédés d'une façon ou d'une autre, souhaitaient voir l'intervention Makhzen désintégrer les grandes familles de la vallée, y compris la famille de Tasafi, afin de reprendre ce qui leur appartenait (133).

Le Pacha de Marakech, qui aurait compris la nature des rapports existant entre les paysans et les Imgharen, se constitue ; dès le début, défenseur des premiers contre les abus des seconds (134). Bien entendu, cette attitude de la part du Pacha, ne doit pas être considérée comme une question de principe vis-à-vis de ce genre de problèmes, mais plutôt comme un simple moyen politique. Car il ne fait cela que pour encourager les populations à s'apposer aux Imgharen tant qu'ils restent insoumis. Dans le cas contraire, c'est l'inverse qui se produit (135).

Car le Makhzen sait qu'il ne peut gouverner le pays que par l'intermédiaire des Imgharen soumis et soutenus par l'autorité centrale (136).

L'autre facteur qui a provoqué, sans doute, la défaillance, voire la défaite des populations de Nffis, réside apparemment dans la discorde résultant de la lutte des leff-s, que le Pacha ne cesse d'attiser par tous les moyens (137). Ainsi, constatons nous que sans la collaboration du leff des Ayt Iraten et l'Amghar Hadduch à sa tête, avec le Makhzen ce dernier aurait eu beaucoup de difficultés à investir la vallée de Nffis (138).

Il semble justement que dans le cadre des luttes des leff-s, la zawiya n'a pu maintenir une neutralité stricte qui lui permettrait de jouer le rôle qui lui revient normalement, à savoir le rôle de l'arbitrage, seul susceptible de lui assurer le respect de tous (139). Cela dit, il faut signaler que rien dans la *Rihlat al-Wafid* ne prouve que la Zawiya de Tasafi favorise ou soutient l'un ou l'autre des deux leff-s, et pour être exempt de tout soupçon, le chef de la zawiya ne cesse d'affirmer qu'il ne se mêle pas des affaires politiques de la vallée, et que, par conséquent, il n'est point responsable de leurs attitudes vis-à-vis du Makhzen (140). Toutefois, on ne peut pas s'empêcher d'établir la relation entre le comportement déjà signalé, des habitants à l'égard de la zawiya de Tasafi, et une certaine assimilation de la zawiya à l'un des deux leff-s. Car, malgré tout, dans cette région, une zawiya ne peut pas être facile-

ment profanée, sauf si les gens qui en assument la responsabilité ne se comportent plus comme simples *igwerramen* (saints) réconciliateurs (141).

Il est évident que la famille de Tasafi, conserve toujours parmi les habitants qui l'ont délaissée, des amis fidèles qui commencent à revenir vers elle à la fin de son malheur (142). Mais tout indique qu'elle est profondément déçue par les habitants de Nffis et que, par conséquent, elle cesse de leur garantir la protection nécessaire au moment où le Souss accomplira sa promesse ou sa menace éternelles...(143)

### 3.6. La zawiya et le Makhzen

Ce point peut être traité en considérant respectivement les deux volets le constituant: l'attitude de la Zawiya vis-à-vis du Makhzen, et l'attitude de celui-ci envers la Zawiya de Tasafi. Bien entendu, les intentions réelles des uns et des autres ne sont guère manifestées quoique repérables comme nous le constaterons par la suite. En effet, il faut remarquer que, vu les circonstances, les deux parties en conflit sont obligées de nuancer plus ou moins leurs attitudes respectives. La Zawiya est plus particulièrement contrainte de se conformer aux prescriptions généralement admises dans des circonstances pareilles (144). De son côté le Makhzen ne manifeste guère que ses soucis, exagérés d'ailleurs, de faire respecter la loi religieuse, d'assurer la sécurité de la circulation et de réprimer la rébellion (145). Tout ceci, bien sûr, va dans le sens des obligations du gouvernement islamique.

Examinons d'abord les faits, et nous verrons qu'ils nous permettront de découvrir les véritables raisons de ce conflit.

Tout commence au début de l'année 1125 de l'Hégire (février 1713), quand Hadj Brahim de Tasafi reçoit un message du chambellan du Sultan dans lequel il l'invite à se présenter auprès de lui muni d'un sabre qui serait en sa possession (146). Hadj Brahim, qui nie catégoriquement l'existence de la lame en question, " ...appréhendait de se rendre de cette façon auprès de l'ennemi, car l'homme sage craint les ruses des rois et leurs tromperies et trahisons, en dépit de l'aman " (147). La réponse par la négative de Hadj Brahim entraîne, quelque temps après, le blocus de la montagne de Nffis par ordre du Pacha (148). Ainsi, ce dernier ordonne à ses subordonnés d'empêcher les montagnards de s'approvisionner dans le Dir Nord, puis dans le Dir Sud, d'emprisonner tous ceux qui, parmi eux, s'y trouvent, et de punir tous ceux qui commerceraient avec eux parmi les habitants du Hawz et du Souss (149).

Vient ensuite l'affaire de Brahim Bu-Abdelli, caïd Makhzen, qui s'est réfugié à Igdmiven, puis à Nffis, après avoir profané l'un des ménages du Pacha (150). Puis celle de la mine d'argent exploitée par certaines des gens du Nffis, que le Pacha considère comme propriété du Sultan et qui, par conséquent, doit être exploitée pour lui seul (151). A ces détails, il faut ajouter celui des deux détrousseurs signalés au Sultan par un voyageur victime de l'un d'eux (152).

Mais il faut dire que la correspondance officielle que constituent les lettres du Sultan et du Pacha, rapportées par la *Rihla*, renferme des éléments d'ordre général, plus importants. Ainsi, dans une longue lettre envoyée à Hadj Brahim de Tasaft, le Pacha Ben Mansur l'accuse d'être " ...sorti du chemin habituel des marabouts pieux et que vous excitez les Berbères à la révolte... " au lieu de les inciter à se soumettre et à aimer le Sultan..., et de se porter garant de tout ce qui se passe dans la montagne vu qu'il en est responsable: " .... Ceci, lui dit-il, est le seul moyen vous permettant de vous faire épargner... ". Cependant le Pacha affirme que, dans tous les cas, il foulera obligatoirement le sol de Tasaft (153). Un message oral transmis par la même délégation qui apporte la lettre précédente, la complètera. Cettè -fois- ci, le message s'adresse à tous les habitants de Nffis. Il leur conseille de faire leur soumission au Pacha sans résistance aucune (154).

Devant ces accusations que les gens de Nffis, y compris la zawiya, rejettent d'une façon catégorique, ces derniers décident, afin d'empêcher le Pacha d'exécuter ses menaces, de proclamer leur soumission, d'envoyer la " *Hadiya*" en signe d'obéissance et d'envoyer leurs *Zahir-s* libérant toute la vallée de Nffis de toutes les charges makhzeniennes (155). Mais ils projettent aussi de lui résister, s'il refuse leurs arguments et minimise leurs concessions (156). Ils ont même accepté de lui céder la mine d'argent tant convoitée (157). Bien entendu, le Pacha n'accepte pas leurs offres (158) exceptée celle concernant la cession de la mine (159).

Quand au chef de la Zawiya de Tasaft, qui n'admet pas les prétentions du Pacha, se rapportant à la conduite de sa Zawiya, il se considère solidaire de ses concitoyens, et souscrit sans réserve à toutes leurs décisions y compris la rébellion (160). " Je ne suis, dit-il, qu'un pauvre qui aime les pauvres, obéissant à Dieu et ses *khataïf* (représentants) sur la terre, dans la mesure du possible " (161). Ailleurs, il réense nettement les allégations du Pacha l'accusant de pousser les gens à désobéir. Par la même occasion, il rejette l'idée de

collaboration avec le makhzen en disant: " ...nous n'avons aucun pouvoir nous permettant de garantir leur obéissance, car chaque tribu a ses *imgharen* et ses notables... " (162). Après avoir pris acte de cette réponse, le Pacha s'empare et proclame le blocus de la montagne (163). Il détruit ou confisque les biens de la Zawiya là où il a le pouvoir de le faire (164). Dans la vallée de Nffis, il continue ce qu'il a déjà entamé dans le Dir. La dévastation devient totale quand on a mis le feu à la Zawiya et à la mosquée de Tasaft (165). Enfin, le Pacha quitte la vallée après avoir imposé lourdement les paysans de Nffis (166), et réussi à rallier à lui tous ses *imgharan*, y compris Yahya U-Wakrim, qu'il emmène avec lui par précaution (167). Toutefois, il ne cesse de réclamer aux Ida U-Zddagh de chasser les proscrits fugitifs à savoir Hadj Brahim et le caïd Brahim Bu-Abdelli (168).

Mais, il essaye par tous les moyens, d'attirer auprès de lui (169), Bu-Abdelli qui recherche d'autres moyens pour aller directement rencontrer le Sultan à Meknès (170). Tous les moyens demeurant sans effet, on lui pardonne et on l'encourage à revenir chez lui sans crainte (171). Il reçoit, dans ce sens, une lettre du Sultan Mulay Ismaïl qui lui pardonne et l'invite à se rendre auprès de lui avec la fameuse lame (172). Puis une autre lettre dans laquelle il lui permet de rester chez lui, de veiller sur ce qui se passe dans son pays et d'être en contact avec le nouveau Pacha de Marrakech (173). Hadj Brahim reste méfiant, il reste en exil jusqu'à sa mort (174).

Si nous essayons maintenant de comprendre le sens général de ces événements, nous constaterons aisément, qu'il s'agit là d'un problème courant dans l'histoire du Maroc. En l'occurrence, la contradiction toujours renaissante, entre, d'une part, la volonté du Makhzen de soumettre tout le pays à son autorité et d'empêcher le développement, dans les régions, de commandements importants de quelque nature qu'ils soient; d'autre part, cette tendance fréquemment observable dans les régions éloignées, et tout particulièrement les montagnes, de se détacher de l'emprise du pouvoir central.

Nous n'allons pas rentrer dans les détails de ce phénomène que l'on peut trouver ailleurs, mais nous croyons utile de signaler que les événements relatés par la *Rihlat al-Wafid* trouvent leur explication quand on les replace dans le cadre d'une politique générale dont les racines se prolongent au-delà de l'époque Alaouite (175). Il semble, cependant, que ces derniers se distinguent par l'application scrupuleuse et sans relâche de cette politique durant leur règne (176).



Cela dit, nous estimons, toutefois, que le cas de la zawiya de Tasaft présente cette originalité qu'elle appartient à la vallée du Nffis, berceau des Almuhades.

Le fait est d'une importance telle, que toutes les dynasties marocaines qui se sont succédées après les Almuhades, manifestent une méfiance déclarée vis-à-vis de cette partie de la montagne. Le spectre Almuhade les hante de façon continue (177). Il faut dire que cette attitude n'est pas tout à fait sans fondement, car le souvenir almuhade ne s'est jamais éclipsé de la montagne des Ignfisen (Guenfisen) comme l'affirme explicitement la *Rihla* (178).

D'un autre côté, il y a peut-être des raisons objectives qui ont fait que la montagne représente, à l'époque, un danger que le Makhzen appréhende et s'applique à éviter au moment opportun. Nous sommes persuadé qu'effectivement, au début du XVIII<sup>ème</sup> siècle, cette partie de la montagne de Dri esquisse un certain développement sur les plans économique, démographique et politique. Sur le plan économique, il y a lieu de signaler que la cuvette de Tinnel était un centre commercial très actif. Surtout qu'il attirait les commerçants de part et d'autre de l'Atlas (179). Les activités minières (180), les richesses de la Zawiya de Tasaft (181), le butin énorme enlevé par le Pacha (182), et le grand nombre de bêtes que possèdent les paysans de Nffis (183), sont autant d'indices attestant cette activité économique.

La population a augmenté d'une façon sensible. En tous cas, elle est nombreuse à cette époque. En effet, d'après le nombre des miliciens de chacun des groupes habitant la vallée, on ne peut que s'étonner de l'importance de ce nombre, même en le comparant, aux possibilités actuelles de certaines de ces petites vallées. Ainsi, la petite vallée des Idjanaten en compte 230 (184), celle de Msur 500 (185), les Ayt Wasif en comptent 300 (186), le Ayt Athman et Ayt Khald 700 (187), les Arghn et Ayt Ubyal 500 (188). D'autres sont signalés, mais l'auteur de la *Rihlat al-wafid* ne donne pas le nombre d'effectifs de leurs miliciens (189). Ces groupes sont responsables de la défense de la vallée du Côté Nord. Or, l'auteur dénombre "l'armée des Berbères", rassemblée du même côté, au moment de la première expédition du Pacha, en donnant un effectif de deux mille hommes (2000) (190). "Ils se sont déployés comme des sauterelles" dit l'auteur de la *Rihlat al-wafid* quand il a vu les réfugiés de Nffis à Aghebar (191). Nous nous contentons de reproduire ces indications, telles quelles, parce que nous estimons qu'elles sont suffisamment éloquentes (192).

Si nous considérons, à présent, le domaine politique, nous constatons d'emblée que le système des leff-s régissait toute la vie politique de la montagne à l'époque (193). Par conséquent, comme nous l'avons vu précédemment, la zawiya de Tasaft ne peut pas avoir une influence politique démesurée (194). On consulte, certes, le chef de la zawiya (195), mais du reste, toutes les décisions reviennent aux *Ingharen* (196). Dans ces conditions, Hadj Ibrahim de Tasaft, serait amené à favoriser, discrètement peut-être, l'un des deux leff-s Ind-Ghentit, dont le chef local est l'amghiar Yahya U-Wakrim (197). Or, il se trouve que les Ind-Ghentit-s constituent à l'époque le leff le plus puissant de la vallée (198) et en même temps, le plus intransigeant vis-à-vis du Makhzen (199). Le leff adverse voyant son rival devenir trop puissant, aurait décidé de s'allier aux autorités Makhzen pour rétablir l'équilibre rompu. Le cas de l'Amghar Hddush en est l'exemple (200). Une autre explication peut être envisagée, et qui serait vraisemblablement préférable à la première. Elle consisterait à donner aux autorités du Makhzen le rôle essentiel dans la dégradation du système des leff-s (201). La conduite du Pacha en continuerait la preuve indéniable, mais elle n'est pas la seule. En effet, dans une lettre de Mulay Ismaïl, nous trouvons un passage où il reconnaît que la seule maison de "shiyakha" qu'il connaisse dans la vallée de Nffis est celle de Allal Ben Naser (202). Or, l'Amghar Allal Ben Naser appartient au leff des Ayt Iraten, le même que celui de l'Amghar Hddush (203). D'ailleurs, le *Zahir* libérant les habitants de la vallée des charges makhzeniennes se trouve chez Allal ben Naser père de l'Amghar Abd ar-Razzak (204). Le leff des Ayt Iraten collabore donc avec le Makhzen, mais nous ne pouvons préciser à partir de quelle époque cela aurait commencé. Cependant, une chose paraît certaine, à notre sens, c'est que cette collaboration a énormément faussé le système, car ce moyen utilisé par l'un ou l'autre des deux leff-s, porte une atteinte sérieuse aux fondements mêmes de l'institution. En effet, ce genre d'alliance implique l'intrusion d'une force "extra-leff", susceptible de tout contester, vu les moyens énormes dont elle dispose et les principes politiques qu'elle défend, principes incompatibles avec ceux qui déterminent le fonctionnement de la société des leff-s (205).

En guise de conclusion, nous disons que la *Harka* du Pacha Ben Mansur entre dans un cadre général de pacification et de prévention (206). La zawiya de Tasaft ne constituerait un danger pour la stabilité du régime que dans la mesure où elle refuserait de rentrer dans "le chemin habituel des mara-

bouts " (207); tout en s'alliant à un leff puissant et hostile aux autorités Makhzen. Tout cela, dans une région qui ne se soumet jamais d'une façon permanente aux pouvoirs des Rois et des Sultans depuis l'époque du Mahdi Ibn Tumert (208). D'autre part, il ne faut pas oublier que la Harka a lieu peu d'années avant la mort de Mulay Ismail. Il aurait peut-être voulu manifester sa force dans une région insoumise, à savoir la montagne de *Dm* et le Souss (209). D'autant plus que c'est précisément dans cette région que ses fils trouvent toujours l'aide nécessaire pour se soulever contre son pouvoir (210). Encore faut-il ajouter qu'un prétendant Soussi, nommé Yazid ben Mohammed Buderhala, se manifeste chez les Ayt Tamment (un autre centre religieux) au moment même où le Pacha fait le blocus de *Dm*, (Haut-Atlas) (211).

La zawiya de Tasaft n'est aujourd'hui qu'une *qubba* comme toutes les autres. L'espoir que son *shaykh* fondateur et ses successeurs ont nourri discrètement s'est évanoui, comme tant d'autres, au début du XVIII<sup>e</sup> siècle (212). L'émergence de l'Amghar de *Tagwentaft*, juste à côté de Tasaft, un siècle après le banissement de la famille de Tasaft consacre définitivement la voie entamée par les Ayt Iraten (213).

## Bibliographie

(1) En langue Tamazigh, Tasaft signifie chêne-vert. La zawiya a emprunté son nom à l'Asif n-Tasaft, petit affluent de l'Asif n-Nffis.

(2) Talat n\_Yakub, tel est son nom aujourd'hui, est actuellement le centre administratif et commercial de la partie montagneuse de la vallée de Nffis. Son souk (marché) hebdomadaire, le Mercredi, est parmi les plus importants de cette partie de *Dm*, il attire les commerçants des deux versants Sud et Nord de l'Atlas. Son importance est grande, même à l'époque de l'auteur de la *Rihlat al-wafid* (voir la copie de la Bibliothèque Royale de Rabat, mn. 11875Z, pp.20-21).

(3) Nous n'avons pas annoté les noms propres se trouvant dans ce paragraphe parce que c'est déjà fait dans le texte que nous avons présenté et annoté dans un travail à part. D'autant plus qu'ils sont amplement cités dans la *Rihlat al-wafid* et existent encore aujourd'hui tel quels (V. texte, pp.20-21).

(4) V. texte, p.11.

(11) V. texte, pp.26.

(16) V. texte, p.60. Muhammed al-Ifrani, selon la remarque d'un commentateur anonyme d'un fragment de *Rihlat al-wafid*, est inhumé à Tankert dans le pays d'Ifrane des Ida-Uhrit du Souss. (V. Mukhtar Susi al-Maâsul, Casablanca 1960, t.Ipp. 162 sqq).

(17) V. texte, p.149-150 et p.178, voir aussi la légende rapportée, à ce sujet, par Justinard, *Rihla*, (trad)pp.9.

(18) Mukhtar Susi signale que l'ancêtre des gens de la zawiya de Tasaft, était l'un des amis de 'Abd Ilmqd n-Musa de Tazerwalt (V.al-Maâsul, t.XII,p.54).

(19) Tout ce que nous rapportons ici sur le passé de la zawiya de Tasaft est tiré du manuscrit de la *Rihlat al-wafid*, parce qu'ailleurs on n'en parle guère.

(10) père de l'auteur de la *Rihla*. Zarhuni, signifie: originaire de Zarhun, situé aux environs de Meknes.

(11) Cette filiation est reconstituée d'après la *Rihlat al-wafid* (V. texte, p.60).

(12) V. texte, p.215-216.

(13) V. texte, pp.215-216.

(14) V. texte, p.60.

(15) V. texte, pp.21-26,27.

(16) Pour la *Rihlat al-wafid*, il y a de nombreuses précisions que l'on donne dans les cas par



reils, voir par exemple pp.50,188.

(17) Cf. Lombard, *Rihla*, p.9

(18) Nous croyons qu'effectivement ce genre de surnom n'est apparu que par les *tulha* et les *fakaha* en particulier, et qu'il n'est souvent employé que dans les choses dérites.

(19) Cela peut être vrai pour la simple raison que les lettrés Imazighen (Berbères en général, en vertu d'une aliénation chronique, ne supportent guère leurs origines, rendues plus ou moins acceptables par la supériorité morale et politique de la culture adoptée. Par conséquent, on constate qu'ils préfèrent généralement y renoncer et en adopter une autre venue d'ailleurs. Dans la *Rihla al-wafid*, il y a des passages qui traduisent nettement le mépris qu'a l'auteur pour ses concitoyens. (V.Par exemple les pages:27;28;29;33;34;47...)

(20) V.texte,pp.52,59

(21) V.texte,pp.24,45

(22)V.texte,pp.12,90,93,94

(23)V.texte,pp.84-85,98,107,190,191

(24) V.texte,pp.4-5,39-40;44-45;72-73;168-169, il faut dire que c'est à peu près le comportement type d'un certain nombre de "dignitaires" de la montagne de *Drin*.(Atlas)

(25) V. texte PP. 68 -69

(26) V.texte,p.63

(27) V.texte,pp.30;81

(28) Il ne faut pas s'étonner d'apprendre que la majorité des *tulha Imazighen* (Berbères) récitaient par coeur le Coran, sans avoir, pour autant, un niveau leur permettant par exemple de lire et d'écrire une lettre en arabe classique. (V:texte,p.99).

(29) V.texte, pp. 19-20;30-31;54-55, voir aussi Ibn Khaldun, *al-Mukaddima*, Beyrouth: 1978; pp.538 sqq.

(30) Nous entendons la famille du shaykh de la Zawiya de Tazaft.

(31) V.texte,pp.163,106.

(32) V.texte,pp.106,176-177,183, voir aussi infra,n.85

(33) Ce genre de " division du travail " existe, jusqu'à une date récente, dans ce type de familles étendues, même si elles n'ont rien à voir avec le maraboutisme, avec cette différence que la responsabilité morale et éducative est remplacée, dans les familles non religieuses, par la responsabilité financière et toutes les activités qui s'y rapportent.

(34) V.texte,pp.67-68 (66-67)

(35) V.texte,p.67.

(36) V.texte,pp.104,105,106,107,108,109,110,111

(37) V.texte,p.177-178. Il paraît qu'après avoir perdu un femme et sa fille (v.texte,p.106) décédées à Amgris, Hadj Lahsen ne se remaria pas se contentant de vivre auprès de

mère (v.texte,p.186-187).

(38) V.texte,pp.56-57,65-66.

(39) V.texte,p.168-169.

(40)V.texte,pp.56-57,57-58,162-163,164, 167-168-169

(41) Nous savons, toutefois, qu'il a trois fils et trois filles, ce qui ne veut pas dire qu'il n'en a pas d'autres.Ibid, Les pages de la note précédente..

(42) V.texte,pp. 56-57-60.

(43) V.texte,p.163-164

(44) V.texte,pp.168-169.

(45) V.texte,p.175,celle-ci est épousée par le fils du frère de sa femme, mère de l'auteur de la *Rihla*.

(46) V.texte,pp.31,34-35,44-45,54-55,60.

(47) Dans cette région montagneuse, où le système communautaire est profondément ancré dans la mémoire des habitants, comme étant le seul système répondant à leurs conditions de vie, l'accumulation des richesses n'est possible, à notre avis, que par deux moyens: l'accumulation du pouvoir communautaire par une seule personne dans des conditions déterminées, et sa consolidation par la force, (c'est le cas des grands caïd-s), ou par une activité religieuse allant de la modeste profession d'un " *raib* " à celle du *shaykh* d'une *zawiya*, (les cas de ce genre sont nombreux à travers l'histoire du Maroc).

(48) Les biens d'une *zawiya* peuvent être essentiellement acquis par donation, mais quelques fois aussi par achat. (v.texte,p.103-104).

(49) Celle de Hadj Ibrahim, contiguë à la *Zawiya* (v;texte,p.56-57) et les deux autres appartenant à son frère Hadj Lahsen (v;texte,p.66-67).

(50) V.texte, pp.39-40,103-104, -185,186.

(51) V;texte,p.18.

(52) V;texte,p.15.

(53) V;texte,p.21, une à Anigal et l'autre à Amsmizi.

(54) V;texte,pp.20-31,66-67,103-104

(55) Les dons constituent une source importante pour l'approvisionnement de la *Zawiya*, mais on ne peut pas les apprécier faute de renseignements précis.

(56) V;texte,p.17.

(57) V;texte,p.5-6.

(58) V;texte,pp.17-18,31,32

(59) V;texte,pp.21-22

(60) V;texte,pp.36sqq.

(61) V;texte,pp.27,34,42,43, en fait les habitants de cette région croient curieusement, jus-

qu'à nos jours, que le grand événement, que personne ne saura contenir, viendra du Souss. Cet événement est pour eux une délivrance tant attendue, mais aussi une source de grande inquiétude.

(62) V. texte, p. 177-178.

(63) il serait intéressant de savoir, par exemple, dans quelles mesure les domaines des différentes zawiya se précisent dans l'espace et selon quels critères leurs zones d'influence sont délimitées, et en troisième lieu comment elles arrivent à contenir les conflits d'influence qu'aurait engendrés le voisinage, etc... Il y a, du moins, une chose dont on est certain, à savoir que les zawiya du Sud entretiennent, d'après la *Rihla*, des rapports de respect mutuel et manifestent, les unes vis-à-vis des autres, un soutien moral total et inconditionnel (v. texte, pp. 31, 160-161, 178, 210 sqq.).

(64) V. texte, pp. 21, 61-62-66

(65) V. texte, p. 66

(66) V. ibid, p. 66

(67) V. ibid, p. 66

(68) texte, pp. 63-67

(69) V. texte, pp. 66-67-176-177

(70) V. texte, pp. 105, 106, cette demande est faite par l'intermédiaire du Pacha Abd al Krim qui lui écrit une lettre dans ce sens pour la présenter aux intéressés.

(71) V. texte, p. 103-104.

(72) L'auteur de la *Rihla* indique sporadiquement certains des matières qu'il étudiait quand il était " *taleb* " ou celles auxquelles les étudiants et les professeurs de l'époque s'intéressaient, aussi bien à travers leurs cours qu'à travers leurs bibliothèques (V. texte, pp. 158, 159, 180, 181-190).

(73) La zawiya de Tasaft abrite, en effet, deux catégories de disciples, comme le signale à maintes reprises l'auteur de la *Rihla*, celles de *Tulba* et celle de *fukaha* (V. texte, pp. 19-20, 29-30, 142).

(74) C'est une relation pratiquement observable. Mais on ne peut pas prétendre qu'elle soit le résultat d'une quelconque réflexion préalable de la part des responsables de la Zawiya.

(75) V. texte, pp. 29-30, 197-198.

(76) V. texte, pp. 29-30, 54, 116-117.

(77) " *Madrasat al-Ilm* " au sens traditionnel signifie l'école où les études ne se limitent pas au niveau du premier degré, mais le dépassent pour étudier la langue, le *tafsir*, le *fiqh*, etc.

(78) L'auteur de la *Rihla* fait la distinction entre " *Taleb* " et " *fakih* " le premier étant celui qui a appris le Coran et quelques rudiments de la langue arabe, le second étant celui qui a acquis des connaissances relativement plus poussées dans le domaine du " *Fikih* " en particulier.

cr.

(79) V. texte, p. 54

(80) V. texte, pp. 67-68, 97

(81) V. texte, pp. 54-55

(82) V. texte, pp. 50-51, 53-54, 120-121, 122

(83) V. texte, pp. 86, 88, 132, 133-136-137

(84) V. texte, pp. 142, 145-146

(85) Sur ce point-là, la *Rihla* est très édifiante (V. texte, pp. 158-159, 180-181, 189-190, 195-196).

(86) V. supra, p. 5; et les notes: 27, 28, 29.

(87) V. texte, p. 54-55, nous avons opté pour cette possibilité parce que l'auteur de la *Rihla* lui donne la qualité de " *fakih* " qu'il n'attribue pas par hasard. (V. supra, n. 78) et parce qu'il s'occupe des étudiants de la Zawiya en collaboration avec Hadj Brahim de Tasaft.

(88) V. texte, pp. 149-150, 188, 189-190, 196, 197-198-199

(89) V. texte pp. 19-20, 29-30, 54, 55, 116, 141-142

(90) V. texte p. 54; nous savons que dans le Souss, les étudiants choisissent leurs écoles d'après la bonne renommée de l'un ou de plusieurs de leurs professeurs.

(91) V. texte, pp. 50-51, 59, 66-67, 120, Cf pp. 159-160, 189-190.

(92) V. texte, pp. 59, 213-214, 215.

(93) V. texte, pp. 14-15

(94) V. texte, pp. 59, 66-67.

(95) V. texte, pp. 160-161, 161-162, 195-196.

(96) Nous ne savons pas dans quelles mesure nous pourrions établir une relation entre le fait que cette méthode est prépondérante et le fait que les gens qui la subissent sont des *Imazighen* ignorant l'arabe, langue véhiculaire de cet enseignement. Cependant, une constatation que tout le monde peut faire encore aujourd'hui, et qui consiste à relever un grand nombre de *Tulba* dans les régions ne parlant que *Tamazight*, nous incite à soupçonner l'existence d'un rapport quelconque.

(97) Le fait est incontestable, puisqu'il est attesté aussi bien dans le passé que dans le présent (V. texte, pp. 15-16, 154, et aussi, supra, pp. 29-30, n. 80)

(98) Elles seraient valables même pour les enfants marocains dont la langue maternelle est *Tamazight*, fréquentant l'école moderne d'aujourd'hui.

(99) V. texte, pp. 149-150, 178, 181-182, V. aussi supra, pp. 2-3n. 7-8

(100) La Zawiya d'ibn Add ar-Razzak est ainsi appelée par les gens de l'ha V. texte, p. 149-150, V. aussi Marcel Bodin, *La zawiya de Tamegrout*, in *Les Archives Berbères*, vol. 3 Fasc. 4 (1918), p. 261.



- (101) V. supra p.5 et les notes 28,29  
 (102) V. infra p.20, n.112  
 (103) V. texte, pp.5-6, 21,22-23,27-28,31-32,34,37  
 (104) V. supra, pp.8-9, il est intéressant de signaler que là où il y a des fakaha de la zawiya, celle-ci y possède quelques biens.  
 (105) V. supra, pp.8-9.  
 (106) V. infra p. 20 sqq, V. aussi, texte, p.37.  
 (107) V. infra, p.20 sqq, supra, p.10 sq et texte, p.107-108.  
 (108) En l'état actuel de nos connaissances, nous ne pouvons pas savoir s'ils s'agit d'une diminution de ce rôle par rapport à ce qu'il a avait été, dans le passé, ou d'une évolution lente dont l'aboutissement n'est pas encore atteint.  
 (109) Nous n'avons aucune possibilité de faire des recoupements nécessaires faute d'autres sources d'informations. Cependant, nous croyons que sur ce plan là, le témoignage de l'auteur de la *Rihla*, est assez digne de foi.  
 (110) Signalons en particulier la grande amitié liant Hadj Barahim et Yahya U-Wakrim l'Amghar de Arghn de Tinnel, (V. texte, pp.17-18,32-33,89,103-104, etc.)  
 (111) Un certain équilibre, s'est en effet, instauré entre les différents imgharen de la vallée et entre ceux et la Zawiya. Cet équilibre se maintiendra tant que le Makhzen ne se sera pas immiscé dans leurs affaires et tout le monde échappant à son autorité. Condition fondamentale sans laquelle l'équilibre en question est automatiquement rompu. Il faut remarquer aussi que les imgharen de Nifis sont très nombreux et, parmi eux, certains sont très puissants (Yahya U-Wakrim, Lahsen ben Yazza et Allal ben Naser), que la dynamique des groupes est largement déterminée par le jeu des leff, et que l'arbitrage de la zawiya, s'est réduit à de simples consultations facultatives. Par conséquent, dans des conditions pareilles, la Zawiya ne pouvait, à notre sens, développer outre mesure son influence. Encore faut-il ajouter que les consultations dont il s'agit ne se font généralement qu'entre Hadj Brahim de Tasaft et les imgharen du pays. (V. texte, pp.24-25,39-40,44-45).  
 (112) Bien entendu, nous ne disposons d'aucune indication permettant une estimation quelconque du nombre d'adhérents à la Zawiya. Le seul moyen d'en connaître quelques uns est l'existence du mot " fakir " précédant le nom et prénom de la personne indiquée. Surtout quand on sait que la plupart des personnes dont les noms de ce genre, sont cités dans la *Rihla*, apparaissent comme serviteurs de la Zawiya.  
 (113) V. texte, pp.19-20,29-30,31.  
 (114) V. texte, pp.5-6,21,22-23,61-62  
 (115) V. texte, 34-35,37.  
 (116) V. texte, pp.5-6,31-32,44-45,46.

- (117) V. texte, pp. 37,34,60,63,65,67,107-108, si nous prenons au sérieux la déclaration de Hadj Brahim de Tasaft, devant les émissaires du Pacha, nous dirons que, même avant la crise, l'influence de la Zawiya n'est pas décisive, (V. texte, p.30-31).  
 (118) V. texte, pp.34,66-67,176-177.  
 (119) V. texte, p.66-67, la traduction est de Justinard, *Rihla*, pp. 46-47.  
 (120) V. texte, p.176, la traduction est de Justinard, *Rihla*, p.176-177, une comparaison entre la façon dont les gens de Nifis se sont conduits envers leur Zawiya, et la bienveillance avec laquelle les Ida-U-Zddagh ont accueilli, dans leur pays, la famille de Tasaft exilée, montre qu'elle agit, avant la crise, de telle sorte que les voisins de la Zawiya ne se sentent plus obligés de la respecter et d'avoir peur de sa malédiction.  
 (121) il y a peut-être une relation entre cette conduite et l'incompatibilité existante, à leur yeux, entre leur système communautaire et tout pouvoir personnel généralement despotique. Les rapports, conflictuels de ces deux conceptions contradictoires en matière de gouvernement comptent, à notre sens, parmi les problèmes cruciaux, jamais élucidés, de notre histoire. (V. texte, pp.198-199).  
 (122) V. texte, p.65-66, la traduction est de Justinard, *Rihla*, p.76.  
 (123) La richesse en suggestions de l'hypothèse, justifie le risque que nous courons en la formulant, parce qu'elle mettrait en question toute une théorie prétendant expliquer, avec une certaine assurance, l'épineux problème relatif aux rapports entre les populations, les zawiya et le pouvoir central, à travers l'histoire du Maroc, voire du Maghreb.  
 (124) V. supra, les notes 118,119,120,121.  
 (125) V. texte, pp.8-9,13,22,27-28-31-32, voir aussi supra, n.110,111.  
 (126) V. texte, pp. 12-13,47,180-181  
 (127) Cette mine convoitée par le Sultan est, d'ailleurs, parmi les causes de l'intervention des troupes Makhzen dans la vallée. (V. texte, pp. 12,13,31,32-33).  
 (128) V. supra, n.70.  
 (129) V. texte, pp. 105-106,165-166.  
 (130) La dépossession des paysans de leurs terres ne s'effectue pas seulement par la force, l'intrigue ou la vente falsifiée, mais aussi à cause de l'indigence provoquée, surtout à l'époque, par des sécheresses, disettes et épidémies. Ces néfastes circonstances permettent aux gens aisés d'acheter à des prix dérisoires tout ce qu'elles ne pouvaient obtenir dans des conditions normales.  
 (131) Voir la note précédente  
 (132) V. supra, n.130, dans beaucoup de cas, on préfère prendre le chemin de l'exil, tout en conservant ses propriétés pour les réintégrer plus tard, au lieu de les céder définitivement.  
 (133) V. texte, pp. 66-67, cf. supra n. 121  
 (134) V. texte, pp.109,179-180.



- (135) V.texte, pp. 105-106, 107.
- (136) Cette phase constitue, à notre avis, l'avant dernière, d'une succession de phases marquant la dégradation du système de gouvernement communautaire adopté par ces populations avant la déviation vers les régimes autoritaires des imgharen.
- (137) A propos des leff-s, leurs conflits et l'usage qu'en fait le Makhzen pour soumettre la montagne, la *Rihlat al-Wafid* contient des renseignements qui n'existent nulle part ailleurs. A titre d'exemple seulement nous donnons les pages suivantes: 15, 21-22, 26, 36, 37, 38-39, 43, 48, 49-50, 62-70-71, 175-176.
- (138) Voir surtout les pages 43 sqq., 51, 62, sur ce plan-là l'exemple des Ida U-Zddagh est éloquent, chez eux, la cohésion des leff-s face à la menace des troupes du Pacha est telle qu'il réussissent à déjouer toutes les tentatives visant la soumission effective de leur pays. (V.texte, p. 80sqq.)
- (139) les rapports de Hadj Brahim de Tasaft avec l'amghar Yahya U-Wakrim, chef du leff des Ind-Gherit (voir supra, n. 110) seraient peut-être à l'origine de l'hostilité des autres imgharen à l'égard de la Zawiya (V.texte, p. 175-176), L'amghar Hddush à l'intention de couper les arbres de la Zawiya à Taswakt (V.texte, p. 68)
- (140) V.texte, pp. 24-25, 30-31, 70-71, etc.
- (141) Cf. E. Dermenghem, *Le culte des saints dans l'Islam maghrébin*. Paris, 1954, p. 165
- (142) V.texte, pp. 107-108.
- (143) V. supra, n. 61.
- (144) L'auteur de la *Rihlat* a exprimé ce point de vue, tout en formulant ses griefs et en critiquant, implicitement le non-conformisme des autorités en place au modèle islamique (V.texte, pp. 3-5, 6 sqq., 11-12).
- (145) V.texte, pp. 28-29, 30, 25-26
- (146) V.texte, pp. 3-4, 172-174.
- (147) V.texte, p. 3-4, la traduction est de Justinard, *Rihlat*, p. 15.
- (148) V.texte, pp. 5-6, 25, 26, 27-28, 31.
- (149) V.texte, pp. 27-28, 36-37, après le retour du Pacha de son voyage à Meknès, son intention d'envahir la montagne de Drn " Jusqu'à l'Océan " se précisa; il a lieu de croire, par conséquent, qu'il en revient avec ordre du sultan pour le faire. (V.texte, pp. 6-7, 9, 10, 11 sqq., 13, 21, 80-81.
- (150) V.texte, pp. 8-9, 28, 34, 35, 36; 41-42 etc
- (151) V.texte, pp. 12-13, 31-32, 33.
- (152) V.texte, pp. 25-26, 29.
- (153) V.texte, pp. 28 sqq.
- (154) V.texte, p. 30

- (155) V.texte, pp. 38, 30-31
- (156) V.texte, pp. 25, 26
- (157) V.texte, p. 31-32
- (158) V.texte, p. 31
- (159) V.texte, pp. 31-32
- (160) V.texte, p. 23-24, Cf. E. Dermenghem, *Le culte des Saints dans l'Islam maghrébin*, Paris 1954, p. 165.
- (161) V.texte, p. 25.
- (162) V.texte, pp. 30-31.
- (163) V.texte, p. 31.
- (164) V.texte, pp. 5-6, 21, 27 sq., 31-32, 34, 37
- (165) V.texte, pp. 63, 66-67, 68-69, 72
- (166) V.texte, p. 68
- (167) V.texte, pp. 62-63, 64, 65, 68, 106, 107
- (168) V.texte, pp. 80-81, 82.
- (169) V.texte, pp. 71-72, 81, 82, 96-97.
- (170) V.texte, pp. 97. sqq
- (171) V.texte, pp. 81-82, 103-104, 164-165.
- (172) V.texte, pp. 90 sqq.
- (173) V.texte, p. 184.
- (174) V. supra, pp. 3-4, n. 13.
- (175) V.texte, pp. 212-213.
- (176) Voir Georges Drague, *Esquisse d'Histoire Religieuse du Maroc*, Paris (sans date), pp. 80 sqq.
- (177) V.texte, i 113-114; et an-Nasiri, *Istiksa...*, (1954) t. IX, pp. 145-147 (en arabe).
- (178) V.texte, pp. 10, 14 sqq., 111-112, 130 sqq., etc.
- (179) V.texte, pp. 20-21, l'année 1127 H/1715-16J-C'est particulièrement bonne dans la montagne sur le plan agricole. (V.texte, pp. 53-54, 63, 93).
- (180) V.texte, pp. 12 sqq., 12 sqq., 75-76, 145.
- (181) V. supra, pp. 7 sqq.
- (182) V.texte, p. 68. cf. pp. 170-171.
- (183) V.texte, pp. 64-65.
- (184) V.texte, pp. 65-66, 68.
- (185) V.texte, p. 65.
- (186) V.texte, p. 48.
- (187) Ibid, p. 48



- (188) V.texte,p.48-49.  
(189) Ibid,p.48-49.  
(190) V.texte,p.32-33.  
(191) V.texte,p.66.  
(192) L'auteur donne aussi des renseignements de ce genre sur les Ida U-Zddagh; nous ne les avons pas relevés ici parce que nous estimons qu'ils doivent être traités séparément.  
(193) V.textes,pp.15,20,21,31-32,34sq., 43 sq., 47,58,70,71 etc.  
(194) V.supra, pp.21-22 n. 162 sous le titre: la Zawiya et les habitants nous avons donné suffisamment d'arguments qui confirment cet état de choses.  
(195) V.texte,pp. 25,39-40,44-45-sq.  
(196) V.texte,pp.20-21,25-26,39-40,44 sq.  
(197) V.supra, 24-25 et les notes: 137-141.  
(198) V.texte,p.103.  
(199) V.supra, p.29, notes: 167,168 et p. 31, n188.  
(200) V.supra, p.31 et les notes: 137-141, et pp.21,43,51-52, du texte  
(201) V.supra,p. 31, et les notes: 137-141, et pp. 21-22,43,51,52 du texte.  
(202) V.texte,pp.172-173.  
(203) V.texte,pp.21,43.  
(204) V.texte,pp.30-31.  
(205) Cette problématique n'est pas facile à contenir. Cependant, nous estimons qu'elle n'est pas fautive. Une étude plus approfondie de l'organisation sociale et politique dans la montagne et ailleurs, est nécessaire pour savoir jusqu'à quel point cette incompatibilité est réelle.  
(206) En effet cette *Harka* n'est pas destinée uniquement à la vallée de Nffis, la région de Warzazat, le Souss de l'Anti-Atlas font aussi partie de son programme.  
(207) V.supra, pp. 25-26 et n 153.  
(208) V.texte,pp.14-15.  
(209) Dans le Souss, plusieurs " tribus " restent effectivement insoumises, même pendant et après la *Harka* du Pacha Ben Mansur. (V.texte,pp.106-107;110).  
(210) V.texte,pp.189 sq., et aussi an-Nasiri, *Istika*,tVII, pp.90 sq  
(211) V.texte, pp. 52-53,80,85 sq., 92; 93-94-95,96.  
(212) Nous avons remarqué que Hadj Brahim de Tasaft ne reconnaît nulle part dans la *Rihla* qu'il obéit à un sultan déterminé, mais plutôt, aux " khala if-d'Allah " sur Tadmoult.  
(V.texte,pp.25, 44-45)  
(213) Hadj Tayyib U-Tgwntafi (Goundafi) devient, après son père Muhammed n Ayt Lahsen, l'un des grands caïd-s du Sud, à la fin du XIXe et au début du XXe siècle: voir Jussé-  
nard, *Le Caïd Goundafi*, Casablanca, 1951, pp.45 sq